

1. LIBERTAD DE CONCIENCIA, LIBERTAD RELIGIOSA Y TOLERANCIA. PRECISIONES CONCEPTUALES

La libertad de conciencia, tal y como hoy es concebida, constituye un derecho fundamental que protege la actuación libre o autónoma de las personas en la vida individual y social de acuerdo con las prescripciones de la conciencia moral de cada sujeto, sin más límites que los que derivan de la necesidad de garantizar los derechos de los demás y, en general, el orden social pluralista definido en el marco del Estado Constitucional de Derecho¹. Obviamente, la libertad de conciencia no tutela sólo la esfera más íntima o interna, donde el Derecho realmente no puede interferir, pues, como dicen los clásicos *cogitationis poenam nemo patitur*, sino que es una libertad eminentemente práctica que consiste no sólo en pensar y creer sin ataduras jurídicas, sino sobre todo en actuar de forma coherente con las propias convicciones. Como observaba Pérez Serrano, la libertad de conciencia no puede referirse a la dimensión interna, donde la acción del Estado «ha de detenerse por injusta y por estérilmente ineficaz», sino que necesariamente ha de proteger la conducta externa; «su médula —escribía— consiste en una posibilidad, jurídicamente garantizada, de acomodar el sujeto su conducta religiosa y su canon de vida a lo que prescribe su propia convicción»².

¹ El artículo 16.1 de la Constitución española garantiza «la libertad ideológica, religiosa y de culto», pero creo que bajo esa fórmula todos reconocen lo que doctrinalmente suele llamarse libertad de conciencia; así, el Tribunal Constitucional, en sus sentencias 160 y 161 de 27 de octubre de 1987, habla indistintamente de la libertad ideológica y de la libertad de conciencia como reconocidas en el artículo 16.1

² N. PÉREZ SERRANO. *Tratado de Derecho Político*, Civitas, Madrid, 1976, p. 623. En un sentido análogo, dice E. STEIN que «la libertad de conciencia se refiere necesariamente a la

La libertad de conciencia se presenta en la actualidad como un derecho secularizado, en el sentido de que los imperativos de la conciencia pueden tener su origen en cualquier sistema de moralidad o incluso en un código moral estrictamente individual; en principio, el tratamiento es el mismo, dado que la sociedad y el Estado se muestran incompetentes en materia de conciencia, ya que sólo metafóricamente cabe hablar de la «conciencia nacional» o de la «conciencia del Estado». Sin embargo, históricamente, en Europa esa libertad de conciencia comenzó siendo libertad religiosa y, aún antes, sólo tolerancia también en materia religiosa. La razón es muy sencilla: durante siglos la única cultura europea fue casi exclusivamente una cultura religiosa, concretamente cristiana, y sólo en ese ámbito resultaba concebible hablar de tolerancia o de libertad.

En el Estado constitucional la libertad de conciencia, y por supuesto también su manifestación específica o «sectorial» que es la libertad religiosa, ofrece los siguientes rasgos característicos: primero, garantiza una posición subjetiva iusfundamental en favor de los imperativos de la conciencia individual frente a cualquier intromisión, tanto de los poderes públicos como de los particulares. Segundo, esa libertad se acompaña de un principio de igualdad o no discriminación por motivos religiosos, ideológicos o de conciencia (art.14 C.E.), esto es, el individuo no puede ser objeto de un tratamiento desigual en función de cuáles sean sus principios morales y, consecuentemente, de cuál sea su conducta acorde con tales principios. Por ello, en tercer lugar, la libertad de conciencia requiere para su plena eficacia la neutralidad de los poderes públicos; una neutralidad que supone, no sólo el compromiso de no ejercer ninguna persecución o coacción por motivos de conciencia, sino también la obligación de no establecer discriminaciones injustificadas en favor o en contra de los ciudadanos atendiendo a sus creencias³.

Pues bien, la filosofía de la tolerancia primero y su reconocimiento positivo más tarde representan el precedente histórico inmediato de la libertad religiosa y, por tanto, también de la libertad de conciencia. Aunque los planteamientos sobre la tolerancia distan de ser uniformes y homogéneos, como tendremos ocasión de ver en la páginas siguientes, en síntesis cabe decir que

conducta humana y no se limita a la libre formación de la conciencia, sino que se extiende también a la libertad de actuar según dicha conciencia». *Derecho Político*, trad. de F. Sainz Moreno, Aguilar, Madrid, 1973, p. 210

³ Naturalmente, esta caracterización exigiría añadir algunas matizaciones, pero, en un libro de historia y no de teoría jurídica de los derechos fundamentales, basta con lo dicho. Vid. más ampliamente I.C. IBÁN, L. PRIETO y A. MOTILLA. *Curso de Derecho Eclesiástico*, Universidad Complutense, Madrid, 1991, pp. 173 y ss, y 299 y ss.

el contenido de la tolerancia es equivalente al primero de los rasgos enunciados para la libertad de conciencia y religiosa, con exclusión del segundo y del tercero. Con mayor o menor énfasis, la defensa de la tolerancia en la Europa de los siglos XVI y XVII suponía reivindicar la tutela de un ámbito de libertad o de no coacción, pero todavía no la plena igualdad de los individuos ni, mucho menos, la neutralidad del Estado. Ciertamente, algunos autores, sobre todo los más radicales, seguirán hablando de tolerancia cuando, en realidad, deberían haberlo hecho de libertad religiosa, pero a efectos históricos y conceptuales la diferencia es importante: la tolerancia es el precedente de la libertad de conciencia de nuestros días, pero no son expresiones sinónimas. En el periodo que vamos a estudiar, por lo común la tolerancia es sólo una exigencia de no persecución penal por motivos religiosos, y casi nunca en favor de todos los credos, pero nada más.

Así pues, el transfondo de la tolerancia es el «Estado creyente», algo que hoy, en un mundo laico y secularizado, puede parecer sorprendente, pero que resultaba por completo asumido como normal por los hombres de los siglos XVI y XVII. Esa creencia del Estado adoptó dos formas principales, aunque para lo que a nosotros nos interesa sus consecuencias fueran semejantes: la fórmula católica o del Estado confesional, donde éste hace suyos los fines y las reglas de la Iglesia de Roma, pero sin llegar a la confusión entre sociedad política y sociedad religiosa; y la fórmula protestante de la religión de Estado, que alcanza una unión mucho más estrecha, hasta el punto de que son los propios magistrados civiles quienes ostentan la autoridad religiosa. La defensa de la tolerancia no será todavía una lucha contra este modelo de relación entre Iglesia y Estado, sino sólo, más modestamente, una lucha para lograr parcelas de libertad en favor de los credos minoritarios.

Con todo, resulta difícil precisar con mayor detalle los contornos de un concepto, el de tolerancia, que fue uno de los más empleados en la filosofía política de los siglos XVI y XVII, una filosofía que hizo de la cuestión religiosa uno de los motivos fundamentales de disputa. Y es lógico que así ocurriese, dado el papel central que había desempeñado la religión en la formación de la cultura europea a la largo de toda la Edad Media y, en consecuencia, el enorme trauma que trajo consigo la quiebra de la unidad confesional.

2. DE LA UNIDAD A LA RUPTURA RELIGIOSA

La cristiandad, en efecto, había sido mucho más que una opción religiosa, tal y como hoy podemos entenderla; había sido, ante todo, el ele-

mento identificador de lo europeo, de su cultura y de sus lazos políticos, en patética pugna con un mundo exterior hostil que se definía precisamente por no ser cristiano: que el poder proviene de Dios y que la espada del príncipe tiene por misión esencial imponer lo que los sacerdotes no pueden hacer prevalecer mediante la palabra, son ideas que no sólo se encuentran en la filosofía y en los documentos políticos y eclesiásticos⁴, sino que impregnan todo el espíritu de la época, alcanzando incluso a sus expresiones plásticas; así, será habitual la representación de *Cristo Imperator*, significando la unidad última de la doble fidelidad, política y religiosa, o la del sacerdote y el rey bajo la tutela superior de la Iglesia, sin que falte tampoco alguna figura del príncipe coronado de espinas, esto es, del poder político como imagen de Cristo⁵.

La idea de una república cristiana universal es la mejor expresión de esa unidad político-religiosa empeñada en construir una comunidad de todos los cristianos bajo la autoridad de la Iglesia de Roma, cabeza de todas las naciones. Los *Dictatus Papae* de Gregorio VII (1073-1085) señalan el periodo de plena madurez del hierocratismo medieval: la autoridad del Papa es universal, como la propia Iglesia; sólo él puede deponer obispos y emperadores y relevar a los súbditos de su juramento de fidelidad; la sede romana nunca ha errado, ni nunca cometerá error por toda la eternidad⁶. En suma, «si la humanidad es sólo una y si sólo puede haber un verdadero Estado de la humanidad, dicho Estado sólo puede ser la Iglesia fundada por el mismo Dios, y ningún señorío temporal puede ser válido sino como parte de la Iglesia. Por tanto, la Iglesia, como único Estado verdadero, ha recibido por mandato divino la plenitud de la autoridad temporal y espiritual»⁷. Esta es la doctrina de la *potestas directa ecclesiae in temporalibus*, que alcanza su cénit con la famosa Bula *Unam Sanctam* (1302), de Bonifacio VIII⁸, justo cuando comienza la decadencia pontificia.

Ciertamente, el fortalecimiento de los reinos y su constitución en Estados, un lento proceso realizado tanto a costa de la Iglesia como del Imperio, supuso una rehabilitación de la instancia política frente a la religiosa y

⁴ Vid., por ejemplo, O. VON GIERKE. *Teorías políticas de la Edad Media* (ed. de F.W. Maitland), trad. de P. García Escudero, CEC, Madrid, 1995, pp. 74 y ss.; W. ULLMANN. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. de G. Soriano, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 37 y ss.

⁵ Vid. M. GARCIA-PELAYO. «El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las fases políticas de la alta Edad Media», en *Los mitos políticos*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 253 y ss.

⁶ Puede verse el documento en E. GALLEGU BLANCO. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 108 y s.

⁷ O. VON GIERKE. *Teorías políticas de la Edad Media*, ref. 4, p. 81

del particularismo en detrimento del universalismo, pero sólo de manera muy lenta y costosa terminará representando una verdadera secularización de la sociedad civil en el sentido moderno de la expresión, esto es, como creación de un ámbito de convivencia orientado por finalidades propias e independientes respecto de cualesquiera otras; al contrario, los nuevos Estados territoriales se apropiarán de conceptos eclesiásticos y teológicos, presentándose a sí mismos como *corpus mysticum*⁹. Es curioso, por ejemplo, que en los muy tempranos *Tratados Eboracenses* o *Tratados de York* (s. XII) la unión entre Cristo y su Iglesia no se realiza en la figura del Papa, sino en la del rey, pero de un rey sacerdote, no de un rey seglar; como escribe Gilson, esta concepción no es menos sacramental que su opuesta, la de la teocracia pontificia, pues «el rey no es colocado por encima del sacerdote a causa de su condición de laico... sino, por el contrario, a título de rey-sacerdote»¹⁰. Aunque esta iconografía desapareciese o se atenuase, la idea de que el poder político representaba un trasunto divino y que su misión era dar cumplimiento a la ley de Dios se mantuvo de forma duradera, haciendo de la «razón religiosa» una parte de la «razón de Estado»; y tal vez donde mejor se aprecie esa dimensión religiosa del vínculo político sea en España, cuyo propio nombre aparece ligado precisamente a una empresa político-religiosa como fue la reconquista¹¹.

Por tanto, la pugna entre la Iglesia, el Imperio y los nuevos reinos nacionales era una pugna de poder, pero no tanto de concepción del poder; la dimensión espiritual o religiosa se hallaba tan presente en la curia romana que aún soñaba con un república universal bajo la suprema tutela del Papa, como en los juristas regios empeñados en fortalecer las recientes entidades políticas nacidas con el propósito de monopolizar en una sola mano, la del rey, todos los vínculos de fidelidad y obediencia. El proceso de secularización será algo posterior. En el surgimiento del Estado moderno, que justamente se forjó haciendo suyas las representaciones espirituales de los dos

⁸ Las dos espadas, espiritual y temporal, se contienen en el poder de la Iglesia: «la una, para ser utilizada en favor de la Iglesia, y la otra, por la Iglesia; la primera por el sacerdote; la última, por la mano de reyes y caballeros pero a voluntad y con consentimiento tácito del sacerdote. Pues es necesario que una espada esté subordinada a la otra, y que la autoridad temporal esté sujeta a la espiritual». El texto puede verse en la recopilación de E. GALLEGU BLANCO. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, ref.6, p. 284 y s.

⁹ Vid. E.H. KANTOROWICZ. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, trad. de S. Aikin y R. Blázquez, Alianza, Madrid, 1985, pp.200 y ss.

¹⁰ E. GILSON. *La filosofía en la Edad Media*, trad. de A. Pacios y S. Caballero, Gredos, Madrid, 2.º ed., 1982, p. 313.

¹¹ Vid. J.A. MARAVALL. *El concepto de España en la Edad Media*, 3.ª ed., CEC, Madrid, 1981, pp. 249 y ss.

grandes poderes de la Edad Media, la religión no constituía una realidad por completo independiente de lo político, ni, por tanto, formaba parte de ese ámbito de intimidad o privacidad en la que hoy suele quedar incluida; y esto era así casi tanto para el Estado como para la Iglesia.

No es difícil comprender por ello el extraordinario impacto que pudo tener la ruptura de la unidad religiosa en la Europa del siglo XVI. Desde luego, la disidencia o la herejía venían acompañando a la Iglesia de Roma desde su mismo origen, pero ahora no se estaba en presencia de un movimiento minoritario, sino ante un fenómeno generalizado que suponía dividir espiritualmente la sociedad europea y, con ello, romper la idea misma de cristiandad. Pero, sobre todo, esta vez la ruptura emergía en el momento en que alcanzaba su plenitud el reparto territorial del continente con la consolidación de los Estados nacionales, donde cada rey se consideraba «emperador en su reino», ungido por el Derecho divino, y donde cada unidad política se fortalecía tanto hacia el interior en un proceso de homogeneización también ideológica, como hacia el exterior en competencia económica y territorial con los demás Estados. La religión se convertía así en un elemento de identificación nacional y, al mismo tiempo, en un nuevo motivo de discordia o, quizás mejor, en la más convincente justificación de todos los demás motivos. La mutua dependencia entre Iglesia y comunidad política se verá, si cabe, incrementada: de un lado, porque las Iglesias tenderán a integrarse en el Estado, incorporando sus finalidades a la causa política, lo que resulta patente en los Estados protestantes pero no deja de ocurrir en los católicos; de otro, porque los príncipes temporales encontrarán en la religión un formidable instrumento político, y la España del Barroco es un buen ejemplo. En palabras de Russell, «una de las consecuencias de la Reforma fue que la religión se convirtió más abiertamente en una cuestión política»¹².

Naturalmente, las consecuencias de la ruptura de la unidad religiosa no fueron idénticas en todos los países. Francia, donde la influencia luterana se dejó sentir pronto, conocerá sangrientas guerras civiles que culminarán en la matanza de hugonotes de la famosa noche de San Bartolomé de 1572. En los Países Bajos la disidencia religiosa presentará tintes nacionalistas y económicos de emancipación de la Corona de España, cuya respuesta será la represión sin contemplaciones de la mano del duque de Alba. Los principados alemanes de confesión luterana entrarán en conflicto con el catolicismo, pero sobre todo emplearán sus armas contra las sec-

¹² B. RUSSELL. *La sabiduría de Occidente*, trad. de J. García Puente, Aguilar, Madrid, 2.^a ed., 1964, p. 181

tas minoritarias, en una contienda que tuvo al menos tanta dimensión social como religiosa¹³. En España, en fin, el espíritu del Concilio de Trento cerrará las fronteras a toda influencia externa y el Tribunal de la Inquisición será acaso la expresión más visible de la confusión entre religión y política. Confusión sólo superada, bien es cierto, en la patria de Locke, donde la reforma religiosa es una empresa abiertamente política dirigida desde el poder, que hace del príncipe el jefe espiritual de la Iglesia y de la herejía un supuesto de traición o rebelión.

En resumen, aunque por caminos diferentes, los credos religiosos de la cristiandad reformada alcanzaron metas de análoga politización y su recurso al brazo secular, es decir, a la fuerza fue también similar, sacrificando su vocación universal en aras de un proceso «nacionalizador» que hizo de ellos instrumentos al servicio de finalidades temporales, si bien, eso sí, a cambio de espiritualizar esas finalidades. El resultado serían guerras e intolerancia, conflictos entre naciones y desgarros sociales, pero también una creciente pérdida de autonomía de las sociedades religiosas en favor del Estado. La Paz de Augsburgo de 1555 y más tarde la de Westfalia (1648) consagraron el principio *cuius regio, eius religio*, la religión del príncipe es la religión del Estado; sólo el príncipe goza de libertad de conciencia (*ius reformandi*), mientras que a los súbditos les cabe únicamente el *beneficium emigrationis*. Con ello, la fe se convirtió en un problema de decisión política y las decisiones políticas en un problema de fe.

Tolerancia religiosa: éste comenzará a ser el lema de una Europa desgarrada por las guerras de religión y por la represión interna de los disidentes. Al principio una pequeña minoría cultivada en el espíritu del humanismo y más tarde un vasto movimiento político defenderán la tolerancia como una necesidad de supervivencia del hombre europeo en el contexto de unos Estados absolutos y rígidamente confesionales; y también como una necesidad de la expansión económica y cultural constreñida por prejuicios religiosos y amenazada por la guerra. Este habrá de ser uno de los orígenes principales, no ya de la libertad religiosa, sino de los derechos fundamentales en general y del propio Estado constitucional. Sin embargo, y más allá de lo que supone una propuesta de permisibilidad más o menos amplia, la filosofía de la tolerancia dista de ser un movimiento homogéneo, ni en sus objetivos últimos, ni en sus argumentos¹⁴.

¹³ Vid., por ejemplo, E. BLOCH. *Thomas Münnzer, teólogo de la revolución*, trad de J. Deike, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

¹⁴ Vid. el importante libro de J. LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, trad. de A. Molina Meliá, Ed. Marfil, Alcoy, 1969; y también de LECLER y VALKHOFF. *Les*

Aunque lógicamente los razonamientos se entrecruzan en los distintos autores, cabe decir que la defensa de la tolerancia, entendida como un llamamiento a la no persecución de los disidentes, responde a tres motivos principales de muy distinto alcance. El primero y más antiguo es la confianza en una próxima reunificación de las Iglesias o en el logro de un acuerdo en torno a ciertos puntos comunes; aquí es evidente que el pluralismo no se considera un valor a preservar, ni siquiera un dato de hecho, sino una desgracia que la cristiandad ha de superar mediante el diálogo y la fraternidad, no recurriendo a la guerra. El segundo argumento es el de los escritores que suelen llamarse «políticos» o más preocupados por la organización del Estado moderno; para ellos el pluralismo es más bien una realidad empírica o incluso también un inconveniente para la cohesión del Estado, pero en cualquier caso un inconveniente mucho menor que las guerras de religión, que arruinan el país y comprometen su seguridad interior y exterior. Por otro lado, y dentro aún de este argumento, el hecho mismo de las guerras confesionales lesionaba la autonomía de la organización política y los vínculos de ciudadanía, ya que situaba a las Iglesias en un plano análogo al del Estado, compitiendo con él en el uso de la fuerza y en la fidelidad de sus miembros. Finalmente, el último argumento y el más cercano a la filosofía moderna de los derechos fundamentales es aquel que propugna la tolerancia, o incluso la libertad, porque entiende que las opciones religiosas constituyen una decisión de cada individuo en la que no cabe la intromisión del Estado ni, por supuesto, de las confesiones; cualquiera que sea la valoración religiosa o política del pluralismo, aquí la defensa de la tolerancia responde a la injusticia, y también a la ineficacia, del uso de la fuerza en cuestiones de fe.

A su vez, y con independencia de los argumentos empleados, el principio de tolerancia no presenta siempre idéntico alcance. De un lado, lo más

premiers défenseurs de la liberté religieuse, dos tomos, Ed. du Cerf, París, 1969. El problema de la reforma y de los postulados de los distintos grupos está muy bien estudiado en P. MÉS-NARD. *L'Essor de la Philosophie politique au XVI^e siècle*, Vrin, París, 1951. Una interesante recopilación de los textos de la tolerancia puede encontrarse en M. FIRPO. *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher, Torino, 1978. Entre las obras tradicionales sobre el tema en Inglaterra, vid. W.K. JORDAN. *The Development of religion toleration in England*, 4 tomos, Londres, 1932-1940; D. HAYES. *Challenge of Conscience: The Story of Conscientious objectors*, Londres, 1949; U. HENRIQUES. *Religion's Toleration in England (1787-1833)*, Londres, 1961; H. KAMEN. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, trad. de M.J. del Río, Alianza, Madrid, 1987; M. WATTS. *The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution*, Oxford Clarendon Press, 1992. En Francia vid., sobre todo, J. BONET-MAURY. *La liberté de conscience en France depuis L'Edit de Nantes jusqu'à la separation*, París, 2.^a ed., 1909. También PUAUX. *Les précurseurs français de la tolerance au XVIII^e siècle*, Fischbacher, París, 1881; J. QUENIART. *La revocation de l'Edit de Nantes*, París 1985; y la edición de MICHELET. *Louis XIV et la revocation de l'Edit de Nantes*, Flammarion, París, 1985.

frecuente en los siglos XVI y XVII es que la tolerancia se propugne sólo para ciertas iglesias y, desde luego, en ningún caso para los ateos. Por otro lado, tolerancia no es todavía libertad religiosa ni, mucho menos, neutralidad o laicidad del Estado; en su acepción más débil, la tolerancia significa no persecución por motivos de fe, y puede suponer también el reconocimiento de algunos ámbitos de libertad, por ejemplo para realizar un culto público, proselitismo, etc., pero, en ningún caso, la consagración de un derecho subjetivo fundamental igual para todos los individuos; la especial protección de la confesión mayoritaria no sólo es compatible con la tolerancia, sino que en realidad es consustancial a ella: cuando se garantiza la igualdad entre las distintas opciones ideológicas y religiosas, cuando el credo deja de ser un factor de discriminación, en realidad ya no estamos ante un ejercicio de tolerancia, sino ante el derecho fundamental a la libertad de conciencia. Naturalmente, esto no significa que históricamente la defensa de la tolerancia no representara un valioso paso adelante en el camino de la libertad.

3. LA FILOSOFIA DE LA TOLERANCIA EN FRANCIA

1. Rasgos generales de su evolución

En Francia el punto de referencia para el análisis de la organización social y jurídica de la tolerancia será el Edicto de Nantes ¹⁵. El pensamiento sobre la tolerancia de los humanistas y de los «políticos», de los monarcómacos, del propio Enrique de Navarra, y los panfletos y escritos anónimos, antes y después del Edicto, son preparación de éste —a su vez preparado por otros edictos anteriores— o explicación y justificación de éste. Como veremos, en Francia la justificación de la tolerancia y la defensa de su organización jurídica son principalmente obra de los llamados «políticos», y el resultado, con efectos importantes en nuestra materia, será distinguir los fines de la Iglesia de los del Estado. Las necesidades de la burguesía y la organización de la paz y de la seguridad, fines inexcusables de un Estado moderno, no se podían cumplir sin superar las guerras de religión. Esta razón económico-política estará en el origen de la mayor parte de las posiciones en defensa de la tolerancia, sin excluir otros fundamentos más directamente religiosos o ideológico-culturales.

En la conclusión a su estudio referente a Francia, Lecler dirá: «...Pero esta corriente (se refiere a la defensora de la tolerancia) presenta en sí

¹⁵ Se publica en 1598 por Enrique IV.

misma a lo largo de su historia, una evolución muy clara y significativa. A los esfuerzos humanistas tendentes a la conciliación religiosa, suceden, en la segunda mitad del siglo, los de los «políticos» en pro de la tolerancia del culto calvinista. Los primeros pretendían conservar la unidad religiosa del Reino por medio de los coloquios y de los encuentros entre las confesiones rivales. Los segundos remiten para más adelante —si es que no renuncian— el ideal de unidad cristiana: quieren unir a católicos y protestantes en otro plano, en el del interés cívico y nacional. El año 1561 es, en este sentido, un año crucial. Con el fracaso del coloquio de Poissy, se marca el abandono definitivo de las tentativas de acuerdo en materia doctrinal. Con la exhortación a los príncipes y las nuevas declaraciones de Michel de L'Hôpital, se ven aparecer las primeras apologías de la tolerancia civil. Así surge, para precisarse seguidamente, un sistema político en el que se afirmará más claramente la distinción necesaria entre la unidad civil y la unidad religiosa del país...»¹⁶. Las primeras manifestaciones de la tolerancia en Francia están todavía situadas en una perspectiva medieval de unidad, a las que se pretende volver por medios pacíficos, por considerarla fundamental para la fortaleza del Estado. A partir de 1561 se irá abriendo camino la justificación secularizada propia del mundo moderno, que surge paralelamente, para la cual la organización social y política no tiene que pasar por el principio unitario en materia religiosa. La fortaleza del poder, el orden social, no tienen que descansar en una misma fe. La tolerancia primero y la libertad religiosa más tarde serán la consecuencia de esa concepción.

Naturalmente, nos estamos refiriendo al nivel de la filosofía moral, en cuyo ámbito de deliberación aparece la tolerancia, ya que la realidad será muchas veces más sórdida e insensible de lo que los filósofos de la tolerancia pensaron. Por eso su implantación real en la sociedad no ha concluido todavía hoy, a fines del siglo XX.

2. La tolerancia hasta el coloquio de Poissy (1561)

La introducción del protestantismo en Francia es muy temprana, se iniciará a partir de 1520 con la llegada de algunos luteranos que verán crecer su influencia, sobre todo en los niveles sociales más modestos en esta primera época, y desde la ciudad hacia los sectores rurales. Este movimiento de ascenso será constante desde 1525 a 1540¹⁷, pese a la represión que se

¹⁶ J. LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref. 14, tomo II, pp. 191-92.

¹⁷ Vid. sobre este tema, IMBART DE LA TOUR, P. *Les origines de la Reforme*, Librairie Hachette et cie., París 1914, Tomo III, pp. 158 y ss.

produce periódicamente, como, por ejemplo, en el asunto de los cartelones¹⁸. Pero la adaptación del protestantismo al espíritu francés, que favorecerá la definitiva implantación del protestantismo en Francia, será obra de Guillaume Farel y de Calvino, quien publicará en 1541 en francés la «Institución Cristiana». A partir de 1550, la organización de los protestantes se va haciendo más consistente, hasta el punto de reunir un sínodo en París en 1559. En esa época ha variado ya la composición social del grupo y se van incorporando a él, hasta hacerse preponderantes, sectores de la burguesía, profesionales, comerciantes, etcétera, e incluso sectores de la nobleza: Antonio de Borbón, Rey de Navarra; el príncipe de Condé, hermano menor del anterior, y el almirante Coligny, entre otros.

En este contexto, y hasta 1561, el primer esfuerzo de los filósofos de la tolerancia —vinculados entonces al humanismo erasmista— consistió en templar los rigores de la represión contra los protestantes¹⁹ llegando a influir en la propia Corte, en Margarita de Navarra, y en el obispo de París y miembro del consejo real, Jean du Bellay.

Uno de los primeros textos de defensa de la tolerancia, a nivel teórico, es el del humanista Guillaume Postel (1510-1581) y tiene además el valor de producirse en momentos —mitad del siglo— de especial dureza en la represión protestante. Ya en 1544 publicó una obra donde defiende la unidad doctrinal a través de la búsqueda de los elementos comunes a todas las religiones. Es su *De Orbis terrae concordia*²⁰. Pero será en otra obra posterior donde se encuentran textos que se enfrentan directamente con las tesis de la represión y de la violencia como caminos útiles para conseguir la unidad. Nos referimos a *Panthenosia*²¹, en que aparecía como autor Elías Padochaeus, y que Postel remitió a los padres conciliares de Trento.

En esta obra dirá Postel:

¹⁸ En varias ciudades, de manera simultánea, una misma noche, la del 17 al 18 de octubre de 1533, se fijaron unos carteles con este título: «Verdaderos artículos sobre los horribles, grandes e importantes abusos de la misa papal, inventada directamente contra la Santa Cena de Nuestro Señor, único mediador y único salvador, Jesucristo». Esta actuación pública, que ponía de relieve la existencia de una organización y que llegó incluso a fijar uno de los carteles en las propias puertas de la Cámara Real en Amboise, provocó una violenta represión, como otras que se reiteraron en diversos momentos a lo largo del siglo.

¹⁹ Entre los humanistas se puede señalar a Guillaume Budé, y a los vinculados a la llamada escuela de Meaux: el obispo Brissonnet Vatable, eminente helenista, Lefébre d'Etaples y los teólogos Mazurier y Caroli. También se puede señalar a Guillaume Postel.

²⁰ Publicada en cuatro tomos en Basilea en 1544.

²¹ Recogido en LECLER en *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref. 14, p. 37.

«... ¿No queremos escuchar la sentencia que merecemos? ¿Excusan a todos nuestros hermanos, especialmente a quienes hasta este día he llamado herejes? ¿No somos nosotros quienes con nuestros pecados hemos dado pretexto a sus opiniones? Pongamos fin a estos anatemas rayos hasta que llegue Aquel que se preocupa por igual de todos y a cuyo juicio hay que abstenerse de juzgar...». Y más tarde añadirá, abriendo un resquicio a la tesis que posteriormente será central en la liberación religiosa, el respeto a la conciencia: «... Jesús no pesa sólo los actos y rivalidades externas, sino también los sentimientos, las voluntades, deseos, el celo, aunque éste no sea siempre fruto de la ciencia. Habien puesto en nosotros los principios de nuestros sentimientos. Él no tiene cuenta el error como tal, sino la intención y el fin...». La conclusión a esos planteamientos será la tolerancia: «..Detened, oh Padres, estas olas de maldiciones e imprecaciones contra vuestros hermanos. Estos tienen celo de Dios y sólo Dios es juez. Detened, oh hermanos del Norte la intemperancia de las maldiciones, considerad que vosotros también hombres, permitid que cada uno viva entre vosotros según sus costumbres, hasta que Cristo conceda a todos la unidad poniendo fin a los discuerdos que se producen habitualmente en las ceremonias sagradas... no haya en adelante papistas, ni luteranos, tomemos todos el nombre de Jesús de quien esperamos la salvación. Seamos todos discípulos de Jesús —jesuani—; entonces desearemos tener por amigos a los judíos y a los ismaelitas, les daremos ese mismo nombre, y en fin de cuentas a toda la humanidad...»²².

Como se ve según indicábamos al principio, la preocupación por la tolerancia es todavía preponderante, aunque ya se apuntan las líneas que serán más tarde mayoritarias como fundamento de la organización jurídica y la tolerancia.

Como dice Kamen «... Postel tuvo que adoptar una actitud del todo indiferente respecto a la verdad dogmática...»²³ y esa es, sin duda, una de las líneas que la tolerancia ha seguido posteriormente en Kelsen, como ejemplo.

Pero en esta época será central la figura del Canciller Michel de L'Hopital, que vinculado al grupo de los humanistas erasmistas, entrará en escena en 1560.

²² Los tres textos de Postel citados del *Panthenosia*, están tomados de LECLER, citados en la nota anterior, pp. 38 y 39.

²³ Vid. traducción castellana citada, p. 116.

Su primera intervención importante en esta materia, cuando todavía es un humanista solamente, se produce en la reunión de apertura de los Estados Generales reunidos en Orleans el 13 de diciembre de 1560²⁴.

«... Tú dices que tu religión es mejor, yo defiendiendo la mía: ¿qué es más razonable que siga mi opinión o la tuya? ¿Quién podrá juzgar sino es un Santo Concilio?... Si son cristianos quienes quieren implantar la religión con las armas, espadas y pistolas, actúan contra su vocación que es sufrir la violencia y no cometerla. En esto, dice Crisóstomo, somos diferentes de los gentiles, que usan de fuerza y represión, mientras que los cristianos de palabras y persuasión. Ni vale el argumento que esgrimen diciendo que toman las armas por la causa de Dios, pues la causa de Dios no quiere ser defendida por las armas: *Mitte gladium tuum in vaginam*. Nuestra religión no empezó por medio de las armas ni se mantuvo ni conservó por las armas... Roguemos a Dios constantemente por ellos y hagamos todo lo que esté en nuestras manos, mientras haya esperanza de reducirles y convertirlos: la suavidad será más útil que el rigor. Suprimamos esos nombres diabólicos, nombres como partidos, facciones o sediciones, luteranos, hugonotes, papistas: no cambiemos el nombre de Cristiano...»²⁵.

Todavía estamos en soluciones no políticas, todavía la unidad de todos los creyentes es una meta a alcanzar para la definitiva pacificación del Reino. Solamente se rechaza la violencia y la guerra, pero aún no estamos en la aceptación del pluralismo.

En la misma línea que L'Hospital se puede situar la intervención ante los diputados del clero, del vicario general de Tours, Jacques Bienassis, en febrero de 1561, poco después de la clausura de los Estados Generales de Orleans:

«... No dudo que muchos encuentran mal soportar dos religiones en un reino y, de hecho, sería deseable que no hubiese más que una, con tal de que fuera la verdadera, pero teniendo en cuenta que la ignorancia de los hombres es tal que las cosas se resuelven de otra manera, que cada uno cree y tiene razones particulares para creer que la suya es la religión verdadera, es necesario esperar, ante esta dificultad, a que Dios, con su bondad, intervenga y disipe la ignorancia allí donde se encuentre para llevarnos y unirnos a todos en su verdad pura: porque querer en este campo de con-

²⁴ Convocadas por la regente Catalina de Médicis, madre del joven rey Carlos IX (nueve años) en una línea de conciliar las graves tensiones que se manifestaban en el país por motivos religiosos.

²⁵ Obras de Michel DE L'HÔPITAL. Tomo I, Ed. Rufey, París, 1824, pp. 394 a 402.

ciencia y de religión, usar la fuerza y la autoridad, es imposible, porque la conciencia es como la mano, que cuanto más se la presiona más se resiste, y no se deja mandar más que por la razón y por suaves amonestaciones...»²⁶. Parece que en este texto se avanza más que en el texto del canciller; hay mayor resignación —aunque la meta sigue siendo la unidad— respecto a la pluralidad de hecho. Solamente Dios, sin embargo, y cuando El lo decida, podrá restablecer la unidad. Hasta que esto se produzca, la pluralidad es un hecho y la violencia para suprimirla no es aceptable.

Por fin, cerramos estos escritos anteriores al coloquio de Poissy con un panfleto anónimo llamado «Exhortación a los príncipes y señores del Consejo privado del Rey, para evitar las sediciones que parecen amenazarnos a causa de la religión»²⁷. En él se dará un paso decisivo en relación con los anteriores, puesto que se defenderá directamente la necesidad de la tolerancia:

«... Para terminar con todas las disensiones, puesto que por los ejemplos susodichos tenemos alguna idea de la voluntad del Señor, que no quiere que se proceda por destrucción o furor mortal contra los unos o contra los otros, no hay otro medio más pronto y expeditivo que el permitir en vuestra república dos iglesias: la de los romanos y la de los protestantes...»

Ya no cree el autor anónimo de la «Exhortación a los príncipes» que en un Concilio o en un coloquio puede resolverse el tema:

«... Es poco probable que la celebración de un Concilio pueda impedir al verdadero protestante reconocer a su Creador de la manera que él ha impreso en su cerebro, y que el verdadero romano no piense de su fe lo que ha aprendido de sus padres; pues los concilios sólo influyen en nosotros cuando estamos de acuerdo en lo más y se trata simplemente de reformar los abusos o las ceremonias...»

El único límite a esa tolerancia será el bien público, la razón de Estado o el orden público, con lo cual ya se empieza también a dibujar, y en esto confirma su modernismo el anónimo autor, la distinción entre lo religioso y lo político y el respectivo respeto a los campos mutuos.

«... Vivid cada cual religiosamente en vuestra fe cristiana, reverenciad de diversa manera a vuestros predicadores y ministros. Pero si el predica-

²⁶ Reproducido por Ch. J. MAYER. *Des Etats Généraux et autres Assemblées nationales*, La Haya y París, 1789, tomo XII, pp. 226 a 242.

²⁷ Tomado de LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, pp. 51 a 56. Los textos que siguen están todos tomados de estas páginas de Lecler.

dor romano o el ministro protestante siembran en sus prédicas palabras que suenen a sedición, castigadles tan duramente, que el pueblo intimidado aprenda, a ejemplo de él, a no ser en adelante inmodesto...»

Se anuncia con este texto el paso a la nueva etapa posterior al coloquio de Poissy, la consideración de la tolerancia por razones políticas y jurídicas más que religiosas. El autor de la «Exhortación de los príncipes» pertenece sin duda al grupo de los que se llamarán más tarde «políticos».

Con el fracaso del coloquio de Poissy se abrirán definitivamente las puertas a la perspectiva más moderna de la tolerancia. La reconciliación religiosa no será posible, sólo quedará la represión o la tolerancia²⁸.

3. La tolerancia hasta el Edicto de Nantes

El fracaso de los intentos pacíficos de reunificación religiosa en que consistieron los coloquios producirá un recrudecimiento de las guerras de religión²⁹. Junto a esa perspectiva para solucionar el problema del pluralismo y de la ruptura de la unidad religiosa, se consolidarán los esfuerzos para organizar la tolerancia y superar la crisis con una pacificación definitiva. Este periodo, que se iniciará desde el punto de vista jurídico-positivo con el edicto de Amboise³⁰, y que terminará con el Edicto de Nantes, 1598, producirá algunos ejemplos notables en el pensamiento para la historia de la tolerancia. Es importante referirse aquí a Sebastián Castellion, a Jean Bodin, a François de la Noue, al propio Enrique de

²⁸ El coloquio se celebrará del 9 de septiembre al 14 de octubre de 1561 y representa el esfuerzo de Michel de L'Hospital y de la Reina para conseguir una conciliación religiosa. El Rey y la familia real asistieron a la ceremonia de inauguración. El padre Lainez, en la línea más dura, frente a los protestantes, hizo imposible la política de conciliación, pese a que la Regente se obstinó en seguir con sus planes reuniendo a cinco teólogos católicos y cinco reformados para que redactasen una fórmula de acuerdo para someterla luego a la asamblea. Todas sus fórmulas fueron más tarde rechazadas por la asamblea. El fracaso de Poissy será la causa inmediata de la aparición del grupo de los «políticos», y aunque muchos defensores de la tolerancia seguirán empleando la fórmula: «en espera del Concilio», este cauce acabará con el de Poissy.

²⁹ En ese periodo se produce la matanza de Vassy, donde el duque de Guisa, acompañado de una banda de hombres armados, hizo una gran matanza de hugonotes que celebraban un oficio en una granja (murieron unos sesenta hombres y mujeres, y fueron heridos cerca de un centenar). A partir de esa fecha se puede, propiamente, hablar de guerra civil, con una «extraña explosión de fanatismo» por ambas partes, como dice LECLER en *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, tomo II, p. 76.

³⁰ El edicto de Amboise de 19 de marzo de 1563 es el primer texto positivo que en Francia habla de libertad de conciencia.

Navarra, y a una obra colectiva del grupo de los «políticos»: la llamada «Satyre Ménippée».

El «Conseil à la France désolée», de Sebastián Castellion

Hacia finales de 1562, en plena guerra civil y antes del edicto de Amboise aparecerá una obra en original francés titulada «Conseil à la France désolée, auquel est monstré la cause de la guerre presente et le remède qui y pouvoit estre mis, et principalement est analysé si on doit forcer les consciences...»³¹. Esta obra que Lecler califica «con un acento realmente emocionante»³² es de Sebastián Castellion, quien habiendo leído la «exhortación a los príncipes»³³, hace un planteamiento moderno del tema, es decir, desde la perspectiva del individuo y de su derecho al respeto de su conciencia. Tras describir la terrible guerra que divide Francia considera que la «principal y eficiente causa de la enfermedad, es decir, de la sedición, y de la guerra que te atormenta es la violencia de las conciencias...»³⁴.

Si los católicos no quieren que se les persiga en país protestante, ellos no deben perseguir a los protestantes en país católico y viceversa. Dirá Lecler comentando la obra de Castellion «...Hay en la Escritura una regla de oro: «no hagas a otro lo que no quieras para tí» ¿Por qué los protestantes y los católicos no lo aplican en los asuntos de conciencia?...»³⁵. Estamos acercándonos a un planteamiento de derechos fundamentales: Cada uno tiene el derecho a que no se fuerce su conciencia en materia de religión y el deber de no forzar a los demás.

«... Estoy muy convencido de que el asunto que ahora trato se podría despachar en una sola palabra realmente evidente. Bastaría decir a los que fuerzan las conciencias: ¿Querriais que se forzase la vuestra?, y al momento la propia conciencia, que vale más que mil testigos, les convencería de tal forma que quedarían al instante confusos...»³⁶.

³¹ Consejo a la Francia desolada, donde se muestra la causa de la presente guerra y el remedio que se podría aplicar, y principalmente se analiza si se deben forzar las conciencias..., existe un ejemplar de esta obra en la Biblioteca Nacional de París (Lb. 33, 54).

³² *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, p. 77.

³³ Vid. la edición citada en la Biblioteca Nacional de París, p. 54. La traducción es la que ofrece Antonio Molina Meliá en el libro de LECLER tantas veces citado *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*.

³⁴ LECLER (...) ref. 14, p. 6.

³⁵ *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, p. 25.

³⁶ LECLER (...) ref 14, p. 25.

La consecuencia de todo lo anterior será la tolerancia. Hay que «... apoyar y dejar libres a las dos religiones y que cada cual siga libremente la que quiera...»³⁷. Este planteamiento supone ya la necesidad de una organización jurídica de la tolerancia.

Juan Bodino y la tolerancia

Juan Bodino, dirá Mesnard, «... durante las guerras de religión ejercerá una influencia moderadora, inspirando el partido de los políticos...»³⁸. Su importancia en el tema de la tolerancia viene especialmente por abordar el problema desde una perspectiva centralmente política y naturalmente con un trasfondo socioeconómico de defensa de la burguesía. El fundamento del interés y de la defensa de la tolerancia será para favorecer el fortalecimiento del Estado y la paz social, substrato necesario de ese fortalecimiento. Si para conseguirlo hubiera sido oportuno un baño de sangre y el exterminio de medio país, con el resultado de consolidar la monarquía francesa, quizá tampoco lo hubiera dudado. Pero esa vía violenta se había mostrado incapaz de resolver el problema. Sólo quedaba la tolerancia; pero no por razones éticas o religiosas, sino políticas. Así aparecerá, con los «políticos», un planteamiento pragmático, secularizado, de defensa del poder, que se enfrenta con el problema de la división religiosa, para resolverlo o por su incidencia en la cuestión política. Bravo Gala describirá certeramente el enfoque, en el que, junto con todo el grupo de los «políticos», participa Bodino «... el programa a realizar había sido ya expuesto una y otra vez por los «políticos», ese grupo de franceses (Marillac, Du Four, Ferrior, Pasquier, Montaigne, La Noué, etcétera) que colocaron por encima de cualquier ide-

³⁷ LECLER (...) ref. 14, p. 56.

³⁸ MESNARD, Pierre. *Jean Bodin en la Historia del Pensamiento*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, introducción de José Antonio Maravall (Conferencias pronunciadas en la Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales de Madrid, en noviembre de 1960), p. 56. Sobre Bodino y su obra se puede consultar, además de esta obra, también de MESNARD, Pierre. *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle*, ref.14. Del mismo autor: *La pensée religieuse de Bodin*, *Revue du XVI siècle*, 1929, pp. 77 a 121. SABINE, G.H. «The Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin», en *Persecution and Liberty* (obra colectiva), Nueva York, 1931. En España, vid. CONDE, F.J. «El pensamiento político de Bodino» en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1935; TIerno GALVAN, E. «Los supuestos scotistas en la teoría política de J. Bodino» en *Anales de la Universidad de Murcia*, 1951, y por fin la excelente introducción de Pedro Bravo Gala, a una edición reducida de «Los libros de la República de Bodino», Aguilar, Madrid, 1973. Como obras recientes, VID. FRANKLIN, J.H. *Jean Bodin and the rise of Absolutist theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973; GOYARD-FABRE, S. *Jean Bodin et le droit de la République*, P.U.F., París 1989.

ología o credo el interés supremo de la patria y cuya influencia fue, según se ha dicho, «el signo más notable de los tiempos al finalizar el siglo XVI». Para todos estos hombres de origen y formación tan diversos, la tarea fundamental, a fin de reconstruir la unidad nacional, consistía en la reconstrucción de una instancia neutral que fuese refugio para las conciencias divididas y capaz de contar con la sumisión de todos los ciudadanos...»³⁹.

Incluso se dice que es ateo, aunque en realidad sólo está «separado de la fe cristiana. Busson y Mesnard le aplican el calificativo de «acristo», un neologismo de su siglo que se refería a los negadores de la divinidad de Cristo⁴⁰. En eso se distinguirá de los «políticos», que tienen una religión personal más concreta y sin duda este planteamiento de su fuero interno influirá en su enfoque de la tolerancia.

Nos encontramos ya, tratado el tema de la tolerancia, aunque todavía en un contexto de preocupaciones más jurídico-políticas en sus *Six Livres de la République*⁴¹, en el libro tercero, capítulo séptimo, al tratar de «los cuerpos, colegios, estados y comunidades»⁴². Aquí en esta obra la preocupación central será política: si se toleran las sectas y los grupos religiosos es para evitar males al Estado, no por ningún respeto a las condiciones ni por ningún reconocimiento de un derecho a honrar a Dios según las propias convicciones.

«Es mucho más conveniente para la república permitir la existencia pública de las asambleas, colegios y cofradías de carácter religioso o supri-

³⁹ Introducción a la edición de *Los Seis Libros de la República*, de Aguilar, ref. 38, p. XXVIII.

⁴⁰ LECLER y VALKHOFF. *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, ref. 14, tomo II, p. 11.

⁴¹ La primera edición es la versión francesa, publicada en París en 1576 por Jacques Du Puys y consta de 759 páginas. La última de las ediciones de la época es una de 1629. Actualmente, se puede encontrar una cuidada edición preparada por Jean MESNARD en el Corpus General des Philosophes français: *Oeuvres Philosophiques de Jean Bodin*, tomo I, pp. 101 a 473, en Presses Universitaires de France, París, 1951. En latín, la primera edición es de 1586 —diez años más tarde que la versión francesa—, editada también por Jacobum du Puys: *De república libri sex*. Hay una única edición castellana de Gaspar de Añastro Irunza (Turín, 1590, 638 pp.) y es un texto enmendado para supeditarlo a la ortodoxia católica aunque, al decir de Bravo Gala, las correcciones no son sustanciales. Actualmente es Pedro Bravo Gala quien ha preparado dos traducciones reducidas (una para el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Caracas, 1966, y otra la de Aguilar ya citada). También es interesante la reedición de la traducción castellana de Gaspar de Añastro, que ha realizado Jose Luis Bermejo Cabrera, con un interesante estudio preliminar en Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1992.

⁴² *Des Corps et colleges, estats et communautés*.

mirlas del todo que tolerarlas en secreto y a escondidas..., porque no hay conjuración imposible para tales asambleas secretas, que crecen poco a poco y al fin se revienta la pústula e infecta a todas las repúblicas... En verdad, no es fácil mantener corporaciones y colegios, cualquiera que sea su religión, cuando ésta es contraria a la religión del pueblo o de su mayor parte, ya que muchas veces no puede refrenarse a éste ni por las leyes ni por los magistrados... Puede ocurrir que los colegios de las sectas sean tan poderosos que resulte imposible o muy difícil destruirlos sin peligro para el Estado. En tal caso, los príncipes más prudentes han acostumbrado obrar como los pilotos expertos, que se dejan llevar por la tormenta, sabiendo que la resistencia que opusieran sería causa de un naufragio universal... Es evidente que cuando el príncipe favorece a una secta y menosprecia a otra, terminará por destruirla sin emplear fuerza ni violencia alguna —salvo si Dios la conserva— porque el espíritu de los hombres decididos, que se fortalece ante los obstáculos, se debilita cuando no se le opone resistencia»⁴³. De lo anterior se desprende que todavía en los «Seis Libros de la República», el ideal, por razones políticas, es en esta materia la unidad religiosa, basada en el famoso principio consagrado por la paz de Ausburgo, *Cuius regio eius religio*, aunque se repruebe la violencia, por las razones antes señaladas para conseguirla⁴⁴.

Pero un nuevo y distinto Bodino aparecerá en otra pequeña obra dedicada por entero al tema de la tolerancia, «cuya osadía supera a todas las otras en vía del liberalismo religioso...»⁴⁵. Nos referimos al *Heptaplomeres*, obra redactada al parecer en 1593, el mismo año de la conversión de Enrique IV al catolicismo, escrita pocos años antes de la muerte de Bodino (1596) y que permaneció oculta hasta el siglo XIX. Quizá el excesivo progresismo, para la época, del pensamiento de Bodino, que avanza mucho respecto de sus obras anteriores, le aconsejase prudentemente su no publicación. No influirá, pues, directamente en la evolución de la idea de tolerancia en su época; sin embargo, es enormemente representativa del pensamiento, ya

⁴³ Edición de Bravo Gala, Aguilar, ref. 38, p. 134 y 135.

⁴⁴ Así afirmará: «... je ne parle point ici laquelle des religions est la meilleure (combien qu'il n'y a qu'une religion, une vérité une loi divine publiée par la bouche de Dieu) mais si le Prince, qui aura certaine assurance de la vraie religion, veut y attirer ses sujets, divisés en sectes et factions, il ne faut pas à mon avis qu'il use de force, car plus la volonté des hommes est forcée, plus elle est revêche: mais bien en suivant es adhérent à la vraie religion, sans feinte ni dissimulation, il tournera peut-être les coeurs et les volontés des sujets à la sienne sans violence ni peine quelconque, en quoi faisant, non seulement il évitera les émotions, troubles et guerres civiles, ainsi aussi il conduira se sujets devoyés au port du salut...» (cita tomada en la edición francesa de 1576, p. 746).

⁴⁵ LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, tomo II, p. 184.

entonces muy importante, que favorecerá la tolerancia y su máxima expresión jurídica en la Francia de aquellos años: el Edicto de Nantes.⁴⁶

Se trata de un coloquio entre siete personajes, en Venecia, en el domicilio de uno de ellos, el católico, Pablo Coronaeus. Todos ellos son de diferente religión. Además del anfitrión, católico, son: Federico Podamicus, luterano; Octavio Faguola, renegado católico, Torralba, de religión natural; Salomón Barcasus, judío; Jerónimo Senamus, sincretista; y Antonio Curtius, calvinista.

Se parte de una idea, que será más tarde un lugar común en textos sobre la tolerancia posteriores —como los de Locke— e incluso en textos de Derecho positivo, como el Acta de Tolerancia de Maryland (1649) y es el rechazo del ateísmo. La tolerancia, pues, no abarcará a los ateos. Ya en los «Seis Libros de la República» había dicho Bodino que es imposible «colocar bajo la obediencia de las leyes a los súbditos que han pisoteado toda la religión...»⁴⁷. Senamus, en el «Heptaplomeres», llama a los ateos «perversos y detestables»⁴⁸, y como dice Lecler «...la insociabilidad innata del ateo no presentaba dudas a nadie en esta época, ni siquiera a los defensores más acérrimos de la libertad...»⁴⁹. Con estas características y con esta limitación aparecerá la tolerancia en la época que nos ocupa y hasta el siglo XVIII. Sin embargo, con esa excepción, y unos en perspectivas más conservadoras y otros en líneas más abiertamente liberales, todos los personajes del coloquio, que Bodino crea, son partidarios de la tolerancia. El problema del respeto a la conciencia aunque sea errónea, es el núcleo de la discusión. (Octavio Faguola): «Los Emperadores turcos y los reyes de Persia, de Asia y de Africa, según la doctrina de Homar II..., y de Hothar, célebre teólogo, creen que todos los hombres que, con sinceridad de alma, adoran una divinidad, son agradables a Dios...». (Jerónimo Senamus): «...Leemos que las prudentes mujeres egipcias recibieron grandes recompensas por haber evitado los crueles órdenes del Faraón, con una mentira oficiosa

⁴⁶ Respecto a la publicación de esta obra dirá Bravo Gala lo siguiente: «... Heptaplomeron, sirve colloquium de abditis sublimium rerum arcanis...». La única edición completa es la de L. Noack (Schewemi, 1857), si bien Gubrauer la imprimió por primera vez diez años antes (Des Heptaplomeres des Jean Bodin Zur Geschicht der Kultur schi und Literatur im Jr. der Reformation, Berlín, 1841), Roger Chauviré publicó una versión francesa (incompleta) con el siguiente título: Colloque de Jean Bodin des secrets cachéz des choses sublimes entre sept scavans qui sont de different sentiments, París, 1914.

⁴⁷ Citado por LECLER y VALKHOFF en *Les premiers defenseurs de la liberté religieuse*, ref.14, tomo II, p. 21.

⁴⁸ Ed. de Chauviré, ref.46, pp. 54-55.

⁴⁹ *Historia de la Tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, ref.14, p. 186.

(Exodo 1,15 y ss.), porque lo habían hecho por temor de Dios, y ese Dios, sin embargo, no era más que un buey. Dios tuvo por consiguiente compasión de esas matronas que adoraban un buey con el nombre de Apis...»⁵⁰.

Ante esa situación, se concluye que no es posible discutir de religión. Cada cual conservará su religión y habrá que dar un reflejo jurídico a esa situación. La tolerancia será la fórmula, con el respeto a la libertad de conciencia. El coloquio terminará con estas significativas frases:

«...(Los amigos de Coroneaus) después de abrazarse en un acto de caridad mutua, se retiraron. Desde entonces, en una admirable concordia, desarrollaron la piedad y la virtud, viviendo juntos y estudiando en común, pero se abstuvieron, desde entonces, de toda discusión sobre las religiones, manteniendo cada uno su propia religión en la más perfecta honestidad de vida...»⁵¹.

Lecler resumirá acertadamente el significado de esta obra al decir:

«... Esta curiosa obra de Bodino refleja su propio sentir sin duda, pero también las inquietudes de los hombres ante los sombríos dramas del momento. Escrita en plena guerra civil, expresa a su manera el dolor que le causan las luchas confesionales y el deseo de una solución pacífica, que, manteniendo el orden en el país, deje a las conciencias en libertad...»⁵².

Los discursos civiles y militares de François de la Noue

François de la Noue (1531-1591) es un militar, hugonote desde 1558. Su posición de defensa de la tolerancia deriva fundamentalmente de su propia experiencia al participar en las guerras de religión. También combatirá en Flandes contra los españoles. Será hecho prisionero en 1580 y pasará cinco años de cautiverio en el castillo de Limburgo, desde donde escribirá sus discursos. Terminará su carrera al servicio del rey protestante Enrique IV, muriendo antes de la conversión del rey al catolicismo, en el sitio de Lamballe, en Bretaña, el 4 de agosto de 1591⁵³. En sus discursos, las refle-

⁵⁰ Ed. de Chauviré, ref.46, p. 48.

⁵¹ Ed. de Noack, ref.46, p. 354.

⁵² *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, p. 191.

⁵³ Sobre François de la Noue, vid. HAUSER. *François de la Noue*, París, 1892. La primera edición de los *Discours Politiques et militaires* es del editor Du Fresne-Canaye, Basilea, 1567. Actualmente existe una edición realizada por el profesor Surcliff, de la Universidad de Manchester, con introducción y notas del mismo publicado en París y Ginebra en 1967. Además de los discursos, vid. en *Revue Historique*, tomo 36, París, 1888, pp. 311 a 323, la publicación de HAUSER, H. *De la Lettre de M. de la Noue sur le changement de religion*.

xiones sobre la tolerancia se producen, en los difíciles años anteriores al Edicto de Nantes, cuando aún no se vislumbraba el problema de la llegada al trono de Francia de un príncipe protestante.

Rechazará tajantemente, tanto para los católicos como para los hugonotes, el recurso a la guerra y a la violencia para establecer sobre ella la organización de la sociedad:

«¿Pero cómo, dirán algunos católicos apasionados, podremos exterminar a los de las nuevas opiniones si no nos ayudamos con las armas? Verdaderamente, señores, se les podría responder. Sería necesario que hubiérais probado que es justo y de utilidad pública, que ensangrentáseis vuestras manos con las entrañas de vuestros compatriotas, antes de permitir tal carnicería. También se podrían encontrar algunos hugonotes, que ofendidos por los hechos pasados, dirán: no es posible la paz con los papistas, que nos han hecho tanto daño, sin que antes nuestras espadas hayan hecho una cruel venganza. A éstos les diría: ¿no estais hartos (como otras personas lo están) de tantos sufrimientos y miserias y nos quereis introducir en otros nuevos? Hagamos la guerra a nuestras imperfecciones en vez de mantenerla en nuestro país, y hagamos todos los esfuerzos para ablandar el corazón de los que nos odian, por medio de la instrucción de placeres y de servicios, y después de eso Dios nos asegurará la Paz. He aquí lo que creo se debería responder a esas gentes tan dispuestas a la sangre...»⁵⁴.

Para que la paz y la concordia vuelvan a Francia será necesaria la tolerancia y será esta, obra del poder político, obra del rey y de sus órganos de consejo, con lo cual se acentúa la perspectiva secularizada y jurídica de la tolerancia.

«... Tengo por cierto que si Sus Majestades, su Consejo, los Príncipes y el Tribunal del Parlamento de París quieren, sin disimulo, asumir la obra

⁵⁴ 4.º discours, Edition de 1587, pp. 81 a 84. En otro texto anterior de la misma obra ya había sostenido De la Noue la misma tesis: «Il y a aussi un souverain précepte sans lequel tous les autres servent de peu: c'est de trouver un expédient pour pourvoir aux différends de la religion sans venir aux armes; car si la guerre civile n'est chassée, c'est folie de parler de restauration, d'autant qu'elle fait plus de brèches en six mois, aux moeurs, aux lois et aux hommes qu'on n'en saurait réparer en six ans. Entre ses autres fruits, elle a apporté celui-ci, d'avoir engendré un million d'Epicuriens et de libertins. Secondement, elle a rendu la plupart des Français si sauvages, si cruels et si farouches, que de brebis qu'ils étaient ils se sont convertis en tigres. Ces deux arguments devraient plus que suffire pour persuader toute personne qui a seulement quelque étincelle de bonne conscience et de charité à désirer que par voies douces et paisibles la concorde soit ramenée entre nous...» (p. 2 de la edición de 1967 antes señalada de Sutcliffe).

de la reconciliación y restauración general, sean cuales sean las dificultades que se encuentren, poco a poco se irá haciendo. ¿Se detendrán ante la autoridad de las órdenes del Papa, que a través de sus Nuncios quiere, constantemente, excitar a Francia? ¿Temerán los furores de algunos clérigos que gritan, que se mate y que se destruya sin misericordia a nuestros adversarios los hugonotes? ¿El poder del Imperio Español (al que se ha imitado inoportunamente) le obligará a hincar la espada francesa en las entrañas de Francia?... Ciertamente no debe impedir, en ningún caso, que establezcan esa soberana ley, que trae la salvación a Francia y que es la ley de paz y de concordia...»⁵⁵.

Es cierto que de La Noue no nos ofrece todavía el cauce concreto para el establecimiento de la tolerancia, ni sobre todo tampoco aparece nítidamente en su pensamiento la idea de que éste es un derecho de todos los ciudadanos. Sin embargo, al establecer la competencia de las autoridades civiles, del Rey y de sus magistrados, sacando el problema de la competencia interna de las Iglesias, y del modelo de los coloquios y reuniones intereclesiales, se señala el camino que más tarde hará del problema de la tolerancia y después de la libertad religiosa un problema jurídico y político, a resolver en el marco de la sociedad civil desde la perspectiva de los derechos fundamentales.

En otro texto posterior, y conocido sólo a partir de 1888, por la publicación de Hauser en la «Revue Historique», François de la Noue va a participar en la polémica sobre el rey protestante y la necesidad de su conversión al catolicismo. La carta no es autógrafa y su fecha exacta y su destinatario son también desconocidos. Lecler y Valkhoff piensan que es del año 1590, pero no creen que haya «ninguna razón seria para contestar su autenticidad»⁵⁶. Probablemente sea posterior a la propia toma de posesión de Enrique de Navarra —el futuro Enrique IV—, que es del 4 de mayo de 1589, como veremos. En esta carta repetirá sus posiciones anteriores y desde ella defenderá al Rey⁵⁷ de la acusación de que al subir al trono someterá a los católicos si sigue siendo hugonote y les impedirá el libre ejercicio de su religión.

«... Los comportamientos del rey muestran que está muy lejos de ese pensamiento. ¿Cómo él, que ha peleado veinticinco años para mantener

⁵⁵ Edición de Sutcliff, p. 56.

⁵⁶ *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, ref. 14, p.29.

⁵⁷ La propia terminología usada —hablando del Rey— es una prueba de que esta carta se escribe después del asesinato de Enrique III —1 de abril de 1589— y, por consiguiente, después de la toma de posesión de Enrique de Navarra —que es posterior a la muerte de Enrique III— (como hemos dicho de 4 de mayo de 1589).

que las conciencias deben ser dejadas en libertad para rendir a Dios los homenajes y cumplir con los deberes hacia él, que le pertenecen según los sentimientos que él mismo ha impreso en ellas, podría torturar las de los que son súbditos? ¿El, que confía su persona y su vida a los católicos que le sirven y le aman, cómo podría irritar su alma, privándoles del bien sin el cual, creen no poder vivir? El, que es tan cuidadoso en guardar su fe y sus promesas, ¿osaría romper su propia solemne promesa de conservar la religión católica? ¿Cómo se puede pensar, por fin, que sería tan imprudente de realizar una acción indebida y que por querer quitar a otros su libertad, pudiera poner en peligro la suya?...»⁵⁸.

En este importante texto de La Noue, en su perspectiva habitual, da un paso clave al reconocer que el derecho al respeto de la propia religión es un derecho de todas las conciencias. Así, se plantea ya la perspectiva del primer derecho fundamental —al que Jellinek se refiere— y que no surge en las colonias americanas, sino que, como vemos, ya se encuentra, a nivel de pensamiento, en los planteamientos franceses de la tolerancia⁵⁹. Tampoco se puede escapar la dimensión de reciprocidad y de igualdad ante los derechos —muy importante para la filosofía de los derechos fundamentales— que se desprende de la última frase de La Noue. Quizá en este texto anuncia de La Noue el núcleo central de lo que serán los primeros derechos fundamentales vinculados al pensamiento, a las creencias y a la conciencia: igualdad y respeto mutuo ante el enfoque de la fe, sin intromisión del poder ni de la fuerza en la orientación de las conciencias, y con prohibición a un particular de interferir en el enfoque religioso de otro. La tolerancia —luego libertad religiosa— está ya casi completa en las palabras del militar hugonote.

⁵⁸ Texto en «*Lettre de M. DE LA NOUE sur le changement de religion*», ya citada en nota 53.

⁵⁹ En efecto, JELLINEK, en su trabajo *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (Edición castellana de Jesús González Amuchastegui, Editora Nacional, Madrid, 1984) considera que la idea de los derechos naturales —primera aparición histórica de los derechos fundamentales— es un idea de origen religioso más que político, vinculada a los puritanos, en las colonias americanas. Roger Williams es nominativamente mencionado por Jellinek. Su idea no es desmentida, sino confirmada por el texto de La Noue, pero no el momento ni el país donde esta aparición, por influencia religiosa, de los derechos naturales, se produce. Ya en la Francia de finales del siglo XVI se encuentran textos como éste que nos sitúan en la perspectiva de un derecho de todos los hombres —vinculado a su conciencia— cuarenta años antes de Roger Williams (vid. Jellinek, pp. 78 y 79 de la edición castellana citada). Vid., asimismo, GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, Jesús. «Acerca del origen de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789», en *Anuario de Derechos Humanos*, II, Madrid, 1982, pp. 117 a 147.

El Manifiesto a los tres Estados de Enrique de Navarra

Fechado en Chatellerault el 4 de marzo de 1589, aparece un manifiesto firmado por Enrique de Navarra, aún en vida de Enrique III, y próximo el acercamiento entre ambos ante el progreso de la Liga, que pone en peligro al propio monarca. El manifiesto, dirigido a los tres Estados que formaban los Estados Generales —asamblea estamental del antiguo régimen francés—, persigue la unión y la concordia de todos los franceses, por encima de sus opciones religiosas, y muy probablemente fue redactado por Duplessis Mornay, uno de los monarcómanos, aunque con una muy directa y personal intervención del Príncipe de Navarra⁶⁰. La importancia de este texto, anterior en diez años casi al Edicto de Nantes, es que en él se manifiestan ya las posiciones defensoras de la tolerancia que más tarde plasmará, siendo ya Enrique IV, en el Edicto.

Tras partir del examen de los acontecimientos producidos por las guerras de religión y aceptar el desideratum de que la unidad religiosa es más beneficiosa para un Reino que la pluralidad, rechazará la violencia para imponerla:

«... Creer que a mandobles esto se puede obtener de nosotros, estimo ante Dios que es una cosa imposible y de hecho los acontecimientos lo demuestran...»⁶¹.

Concreta después la exigencia de la Liga de que cambie la religión para poder ser rey de Francia y su digna contestación es un ejemplo de la fidelidad a su conciencia que, unida más tarde a la mayoría católica existente en Francia, le llevarán a la conclusión de la necesidad de la tolerancia:

«... Se me ha exigido con frecuencia que cambie de religión. ¿Pero de qué manera? Con la daga al cuello... ¿Qué dirían de mí los más entusiastas de la religión católica si, después de haber vivido hasta los treinta años de una manera, me vieran súbitamente cambiar de religión con la esperanza de un reino? ¿Qué dirían los que me han considerado y probado como valiente, si, cobardemente, abandonase por el miedo el camino a través del

⁶⁰ Así lo sostienen LECLER y VALKHOFF en *Les premiers défenseurs de la Liberté religieuse*, ref.14, p. 33, recogiendo la opinión anterior en ese sentido de Pierre Vaissiere (Henri IV, París, 1926, p. 318) y de Raoul Patry (Philippe Du Plessis Mornay, Un huguenot homme d'Etat, 1549-1623, París, 1953, p. 135).

⁶¹ El texto está publicado en *Memoires de la Ligue*, tomo III, Amsterdam, 1752, pp. 230-245, de donde recogemos los párrafos que citamos.

cual he servido a Dios desde el día de mi nacimiento? ¿Habiendo sido alimentado, instruido y educado en una religión, sin razones y sin argumentos, de golpe introducirse en otro lado? No, señores, no lo hará nunca el Rey de Navarra, aunque fuera para ganar treinta coronas, y menos por la esperanza de una sola. Instruidme, no soy obcecado. Tomad el camino del razonamiento, que será mucho más provechoso. Porque si me enseñais otra verdad distinta de la que yo creo, me rendiré y aún haré más, porque pienso que no habrá nadie de mi grupo que no se rinda conmigo..., pero convencernos de que ante la contemplación de las armas debemos ser persuadidos, digan, señores si es razonable...»⁶².

«...Si deseais mi conversión por el temor que tenéis de que un día utilice la violencia contra vosotros no tenéis razón. La manera en que vivo con mis amigos y con mis enemigos en casa y en la guerra dan suficientes pruebas de mi talante. Las ciudades en las que estoy, y que desde hace poco tiempo se han rendido a mí, darán fe de lo que digo. No parece posible que un grupo minoritario de mi religión pueda obligar a un número infinitamente superior de católicos a una cosa que ellos no pudieron conseguir respecto a ese grupo minoritario. Y si yo he podido con tan poca fuerza sostener y debatir esa querella, qué no podrán hacer los que, con tantos medios, se opondrían a mi coacción llena de debilidad. No sería prudente esa actuación...»⁶³.

Aquí se vislumbran ya los argumentos políticos de aceptación de un hecho irreversible que es el pluralismo y, por consiguiente, la necesidad de su regulación jurídica, desde la neutralidad del Estado:

«... Colocando tanto las personas como los bienes de los católicos e incluso de los eclesiásticos bajo mi protección y salvaguardia, habiendo aprendido desde mucho tiempo atrás que el único y verdadero medio de reunir a los pueblos en el servicio a Dios y de establecer la piedad en un Estado, es la dulzura, la paz y los buenos ejemplos y no la guerra ni los desórdenes, por los cuales los vicios y las maldades vienen al mundo...»⁶⁴.

Como dicen Lecler y Valkhoff, este texto «nos muestra un príncipe muy atento a los derechos de la conciencia, la suya primero, que no rechaza la educación para la conversión, pero que se niega a negociar bajo amenaza; la de los católicos después a los que promete, en todo caso, el libre ejercicio de su religión...»⁶⁵.

⁶² Tomado del texto citado en nota 61.

⁶³ Tomado del texto citado en nota 61.

⁶⁴ Tomado del texto citado en nota 61.

⁶⁵ *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, p. 39.

«... Nos, Enrique, por la gracia de Dios rey de Francia y de Navarra, prometemos y juramos... a todos nuestros buenos y fieles súbditos, mantener y conservar en nuestro reino la religión católica, apostólica y romana, sin innovar ni cambiar ninguna cosa, sea en la política y ejercicio de ésta, como en las personas y bienes eclesiásticos, con provisión y administración de éstos por personas capaces y católicas, según ha sido hasta ahora costumbre..., no se hará tampoco ningún ejercicio de otra religión distinta de la católica apostólica y romana más que en la villas y lugares que actualmente se practican... hasta que se resuelva de otra manera por una paz general en nuestro reino, por los Estados Generales, que serán convocados y reunidos por nos en el citado plazo de seis meses; prometemos, además, que las villas, plazas y fortalezas que sean tomadas a los rebeldes y sometidas por la fuerza o de otra manera a nuestra autoridad serán entregadas por nosotros al gobierno y administración de nuestros buenos súbditos católicos y no de otros con excepción y reserva de las otorgadas... a los de la religión reformada...; prometemos también que todos los oficios y cargos que vagen en lugares donde no estén en el poder los de la religión reformada serán provistos por nosotros, en el mismo plazo de seis meses, con personas católicas suficientes y capaces que sean nuestros fieles súbditos...»⁶⁶.

Con este texto, que anuncia y prepara el Edicto de Nantes, el rey Enrique IV acaba con un principio vigente hasta entonces como resolución para los problemas religiosos, *cujus regio, ejus religio*, y con ello, al reconocer la autonomía de la sociedad y su pluralismo, frente a la voluntad de la monarquía absoluta, que renuncia a intervenir en la unificación religiosa de las conciencias, prepara los caminos para la idea de los derechos de todos los hombres a la tolerancia religiosa.

La Sátira Menipea

Este panfleto, redactado en 1593⁶⁷, es obra de varios autores, que trabajan concurrentemente en su redacción. Son Jean Leroy, canónigo de Rouen, el también sacerdote Jacques Gillot y un grupo de humanistas vinculados a los «políticos», como Pierre Pithon. Tras una introducción sobre

⁶⁶ Tomado de las *Memoires et Correspondence de Du Plessis - Mornay*, tomo IV, París, 1829, pp. 381 y 382.

⁶⁷ Su publicación es de 1594. La reedición de Ch. Mead, de 1880 con introducción y notas del mismo, es la que utilizan Lecler y Valkhoff y de los cuales tomamos nosotros el texto que traducimos (*Les premiers defenseurs de la liberté religieuse*, tomo III, p. 43).

el uso de una droga, «el catolicon», para los católicos integristas, el centro y lo importante del texto es la alocución de Aubray, diputado del Tercer Estado en los Estados de la Liga, que defiende a Enrique IV, con argumentos muy próximos al galicanismo, pero que acreditan un importante grado de secularización, de separación y de distinción entre lo espiritual y lo temporal, situación favorable al establecimiento de la tolerancia y de su organización jurídica.

Así dirá el orador Aubray diputado del Tercer Estado:

«... Pero aunque él (Enrique IV) persistiese en su opinión, ¿habría que privarle por eso de su derecho legítimo de sucesión a la corona? ¿Qué leyes, qué capítulo, qué Evangelio nos enseñan a desposeer a los hombres de sus bienes y a los reyes de sus reinos por la diversidad de religión? La excomunión se extiende sólo a las almas, y no a los cuerpos y a las fortunas. Inocencio III, exaltando lo más sobresaliente que puede su poder papal dice que igual que Dios ha hecho dos grandes luminarias en el cielo (como se sabe el Sol para el día y la Luna para la noche), así ha hecho dos en la Iglesia, una para las almas, que es el Papa que compara al Sol, y otra para los cuerpos, que es el rey. Son los cuerpos los que gozan de los bienes, y no las almas. La excomunión no puede privar de los bienes...».

La situación se hace propicia para una organización jurídica de la tolerancia. A nivel del pensamiento, los textos anteriores suponen el itinerario intelectual que conduce al Edicto de Nantes. La conversión del rey al catolicismo, que se produce en la basílica de Saint Denis el 25 de julio de 1593 y su coronación el 27 de julio, serán un precedente y una justificación importante también para explicar el texto legal⁶⁸. Este ya no será un texto de organización de la tolerancia de un rey protestante a sus súbditos mayoritariamente católicos, sino un texto otorgado por un rey católico a sus súbditos católicos y protestantes.

El Edicto de Nantes es, como dice Queniat «... La victoria de la monarquía sobre las facciones, de la Razón de Estado sobre los extremismos...»⁶⁹.

4. La tolerancia desde el Edicto de Nantes hasta finales del siglo XVII

Con la promulgación del Edicto de Nantes —13 de abril de 1598—, al borde ya del siglo XVII y hasta finales del mismo, la filosofía de la toleran-

⁶⁸ La rectificación de la excomunión y la siguiente absolución del Papa sólo se producirá el 17 de septiembre de 1595.

cia sufre diversos avatares, hasta incluso el exilio de la revocación en 1685. Distinguiremos tres perspectivas en este período. En una primera, analizaremos las glosas y las apologías del Edicto, que suelen ser contemporáneas con su publicación; después, las posiciones defensoras de la tolerancia a lo largo del siglo XVII; y, por fin, aquellas posiciones, más allá de la tolerancia, que difunden el relativismo y el escepticismo que anuncia el siglo de las luces y que son también fundamento indudable de la libertad, no sólo religiosa, sino más generalmente de pensamiento y de opinión.

Es verdad que, sobre todo a partir de la muerte de Enrique IV, en 1610 empieza a prepararse el clima de la Revolución que Luis XIV hará en 1685. Y en esos años, la intransigencia de los católicos —que no se resignan a la tolerancia— y la reacciones hugonotas, volverán a Francia a una situación previa al Edicto de 1598. Aún así, la persona del Rey será la única garantía para los hugonotes, que serán sus mejores súbditos hasta el error de Luis XIV. Michelet comparará la emigración enorme que se produce por ese motivo en 1685 con la de 1793. «... Francia, en 1793, perdió a los ociosos; en la otra, a los trabajadores»⁷⁰. El pensamiento que estudiamos a continuación en defensa de la tolerancia no podrá evitar la revocación, pero será un elemento que preparará la Revolución de 1789, y la llegada de las Declaraciones de Derechos.

Las apologías del Edicto de Nantes

Estas apologías, que se prolongarán bien entrado el siglo XVIII, empiezan a aparecer al poco tiempo de la promulgación del Edicto. En 1600 aparecerá «La conferencia de los edictos de pacificación», obra de Pierre du Bellay, jurista de religión católica, quien comenta de manera elogiosa el sentido y la orientación del texto legal que consagra la tolerancia en Francia. Refiriéndose al artículo 6.º del Edicto, defenderá la libertad de conciencia:

«... Decimos decididamente, que la organización jurídica de tal permisibilidad (la libertad de conciencia) es justa puesto que es necesaria..., los hombres se convencen que la servidumbre de conciencia es imposible de soportar... porque la conciencia está en la más excelente y noble parte del hombre y la que está más próxima de Dios, es decir, el alma, cuya verdadera libertad se establece con libre permiso para servir, según la concien-

⁶⁹ QUENIART, ref. 14, p. 13.

⁷⁰ MICHELET, ref. 14, p. 7.

cia que cada uno considera, según la opinión que ha establecido sobre lo que cree abarca y contiene la palabra de Dios...».

Como se ve en este texto, el fundamento de la libertad de conciencia y de su organización jurídica está en la conciencia individual, en la de cada hombre, con lo que, en la misma línea que De la Noue se encuentran ya aquí, antes que en los autores puritanos de las colonias americanas, las condiciones necesarias para construir una filosofía de los derechos fundamentales. De la libertad de conciencia se derivará la libertad de cultos, y a ninguna de estas dos libertades se podrá, con justicia, achacar la causa de las sediciones y de las rebeliones.

«... Es ignorancia el creer que la diversidad de religión produce y alimenta tumultos en el Estado que proceden más de otras posiciones del alma que de la religión: como la ambición, la venganza, la avaricia y otras enfermedades similares del espíritu humano que se esconde bajo el manto de la religión..., de tal manera que, en conclusión, si somos sediciosos, petulantes y rebeldes a nuestros reyes, no lo imputemos a la diversidad de religión que existe entre nosotros, sino a nuestra mala y perversa naturaleza...»⁷¹.

Junto a este texto, comentario jurídico y apologético del Edicto de Nantes, aparecen otros panfletos más políticos en el mismo sentido. Así, veremos dos: «Sobre el Edicto del mes de abril de 1598», publicado el 25 de febrero de 1599⁷² y «De la concordia del Estado por medio de la observancia de los edictos de pacificación»⁷³.

En el primero se intenta separar y distinguir nuevamente lo temporal y lo espiritual. Nos encontramos sobre esta materia en aquella época.

«Aunque la verdadera religión no reine siempre en un Estado, como sería deseable, y que la diversidad la deforme frecuentemente..., sin embargo, los buenos súbditos no deben dejar de conservar entre ellos, bajo la unión de las mismas leyes, una buena amistad, entendimiento y relación fraterna. Es una idea vieja de los filósofos que la armonía del mundo se compone de cosas contrarias. En la Iglesia de Dios, en verdad, para hacer una buena armonía y un acuerdo, verdaderamente perfecto y musical, no es necesaria la contradicción, ni los tonos discordantes, sino que todos con la misma voz, acento y sentimiento cantemos sus alabanzas. Pero, se puede

⁷¹ Los textos de «La Conferencia de los edictos de pacificación» están tomados de LECLER y VALKHOFF: *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse* pp. 47 a 49.

⁷² Se trata de un folleto sin referencias del lugar de la impresión ni de la fecha y que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (Lb. 35-728).

⁷³ Folleto existente en la Biblioteca Nacional de París (Lb. 35-744), París, 1599.

decir, desde la perspectiva del Estado, que las diversas religiones que componen ciertamente la armonía de la Iglesia, no deben turbar el acuerdo de los reinos y de los principados temporales. ¿No es bien sabido que en lo referente a la organización las reglas de la religión y del Estado son diferentes y no tienen frecuentemente nada de común entre ambas? ¿Y que muchos pueblos han estado y siguen estando apartados de la verdadera religión sin por ello dejar de ser modelo en materia de buenas leyes y de policía? ¿Y que otros, profesando la verdadera religión, son condenables en muchas cosas referentes al comportamiento del Estado? De tal manera que se puede decir sin temor a equivocarse que la buena religión no supone siempre la buena policía...»⁷⁴.

En el segundo texto, más importante, se utilizará el término tolerancia en el sentido en que nosotros lo empleamos, como autorización para el ejercicio de un culto prohibido, y se manifiesta en lenguaje preliberal que anuncia los escritos del siglo de las luces:

«... La libertad de las dos religiones era la salvación de este Estado. La libertad rompe la impetuosidad de nuestras divisiones. Es el único remedio que podemos esperar para nuestros males... Es a ti, libertad, a quien llamo para nuestra salvación... Tú has sido la salvación y el refugio de los alemanes afligidos, y la causa de su descanso y de su conservación. Por ti el reino de Polonia ha florecido, por ti se mantienen en unión y en concordancia todos los mayores enemigos de la tierra; únicamente por ti, Francia puede recuperar sus fuerzas, resistir a sus adversarios... Algunos temen que esta libertad sea nuestra perdición. Debemos asegurarnos y recordar la fuerza y el vigor de nuestros primeros espíritus, y así será fácil saber que la *tolerancia* de las dos religiones y la división que existe en la Iglesia no debe en forma alguna ser causa de división en el Estado. Al contrario, la división y la desunión que existe en el Estado alimenta la división, el cisma y la división de la Iglesia. Será fácil deducir que la concordancia en la Iglesia no se puede conseguir si no hay primero concordancia en el Estado, y que para obtener y mantener esa concordancia en el Estado, hay que tolerar y no suprimir el libre ejercicio de las dos religiones, y dar a unos y a otros participación en los cargos, oficios y dignidades...»⁷⁵.

⁷⁴ Citado de LECLER y VALKHOFF. *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, pp. 50 y 51.

⁷⁵ Citado de LECLER y VALKHOFF. *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, pp. 50 y 51.

La tolerancia supone también igualdad ante el acceso a los cargos; en definitiva, considerar, según la perspectiva del escrito, a los súbditos iguales con independencia de su opinión religiosa. Con la elaboración de este pensamiento precursor del siglo de las luces los súbditos empiezan a ser ciudadanos. Aunque poco estudiados, y nada subrayados, escritos anónimos como este que expresan el sentir común a un sector de la opinión pública francesa de finales del siglo XVII, suponen la toma de conciencia de la necesidad de una organización jurídica que prescinda de los condicionamientos de la unidad religiosa, y se construya sobre una separación de problemas religiosos y jurídico-políticos y con base en la tolerancia de las conciencias religiosas católicas y protestantes en el siglo XVII hasta la revocación del Edicto de Nantes.

Las perspectivas de la tolerancia

Aunque con dificultades y con presiones, y con alguna modificación sustancial ⁷⁶, el Edicto de Nantes disminuirá la tensión en Francia hasta su revocación. Es, sin embargo, sorprendente que, en este periodo, con alguna excepción que se produce principalmente como reacción frente a la medida de la revocación, no encontramos dedicación de los filósofos y pensadores al tema de la tolerancia. Encontramos solamente posiciones estrictamente políticas de justificación del mantenimiento de la tolerancia en hombres de Estado como los cardenales Richelieu y Mazarino.

El pensamiento francés del XVII, aunque se pretende continuación del humanismo del XVI, acentuará su inclinación por el orden y su apología y su sumisión al monarca, que culminará con la monarquía absoluta de Luis XIV, auténtico paso atrás hacia el principio *ejus regio, ejus religio* en nuestro campo ⁷⁷. Sólo a finales del siglo apuntarán elementos que permitan vislumbrar las perspectivas del siglo de las luces y que Hazard ha calificado tan agudamente de crisis de la conciencia europea.

⁷⁶ La que se produce tras la paz de Ales, 26 de junio de 1629. Para un estudio más profundo de este período del siglo XVII, en la historia de Francia, vid. BONET-MAURY, G. *La liberté de conscience en France depuis L'Edit de Nantes jusqu'à la separation*, ref.14, y las obras de QUERIART *La Revocation de l'Edit de Nantes* y de MICHELET. *Louis XIV et la revocation de l'Edit de Nantes*, ref.14.

⁷⁷ La preparación en el pensamiento de esta consagración del absolutismo la encontramos en obras como la de Cardin LE BRET. *De la Souveraineté du Roy* (1632) (Ed. Osmont, París, 1689, especialmente pp. 1, 3, 18, 19 y 138), donde dice que la «Realeza es una suprema perpetua potencia otorgada a uno solo que le da derecho a mandar absolutamente...».

A principios del siglo XVII encontramos un reconocimiento del pluralismo de las iglesias, de manera incidental, en la obra de Guy Coquille *Institution au droit des Français* (1607), cuando sitúa entre los derechos de la monarquía que «... el rey es protector y conservador de las Iglesias de su reino, no para hacer leyes en lo que se refiere al hecho de las conciencias y a la espiritualidad, sino para mantener a la Iglesia en sus derechos y antiguas libertades...»⁷⁸.

Richelieu, en una línea pragmática, continuadora de la de los políticos del siglo XVI, defiende la exclusión de la violencia y de la fuerza en materia religiosa. Así, en su famoso testamento político (1635-1640), dirá:

«... No hay soberano en el mundo que no esté obligado... a procurar la conversión de los que viviendo en su reino, se han desviado del camino de la salvación. Pero, como el hombre es razonable, para lograr un fin tan bueno, la prudencia no le permite actuar temerariamente puesto que corre el riesgo de arrancar el buen trigo al querer arrancar la cizaña, por lo que es muy difícil purificar un Estado por otro camino que no sea el de la dulzura, evitando toda agitación capaz de perderle, o al menos, de causarle un notable perjuicio...»⁷⁹.

Como se ve aquí, volvemos a una justificación puramente oportunista de la tolerancia. El trasfondo es el dogmatismo de una religión verdadera a la que hay que convertir a los disidentes, lo cual supone que no se respete el derecho a adorar a Dios según los criterios de su conciencia. Se debilita la justificación profunda de la tolerancia. Cuando Luis XIV se considere suficientemente fuerte para unificar por la fuerza a los disidentes, prescindirá del Edicto de Nantes.

En la misma línea que el texto anterior se encuentra la justificación por razones de política internacional de la tolerancia, que se manifiesta en la carta de Richelieu al embajador Schomberg (29 de diciembre de 1616): «...Las diversas creencias no nos causan diversos Estados; divididos en la fe, permanecemos unidos bajo un príncipe, al servicio del cual ningún católico es tan ciego como para estimar a un español más que a un francés hugonote en asuntos de Estado...»⁸⁰.

⁷⁸ Obras. Ed. Babottiere, 1703, tomado de IMBERT, MOREL, DUPUY. *La pensée politique des origines à nos jours*, P.U.F., París, 1969, p. 196.

⁷⁹ *Testament Politique*, II parte, cap. I, edición Louis André, París, 1974, p. 323. La traducción es de Antonio Molina Meliá, de su versión de la *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, p. 158.

⁸⁰ *Lettres du Cardinal de Richelieu*, Ed. de Avenel, tomo I, p. 224, la traducción es asimismo de Antonio Molina Meliá en la obra citada en nota anterior, página 159.

En Mazarino no encontramos ninguna justificación teórica de la tolerancia, aunque ciertamente, pese a las dificultades con que se encuentra⁸¹, intentará en la misma línea que Richelieu mantener la vigencia de la tolerancia.

Sólo aparecen escritos en defensa de la tolerancia en el siglo XVII, en el momento inmediatamente posterior a la revocación del Edicto de Nantes y, sin duda, como reacción ante tal medida.

Así, el pastor Claude, expulsado de Francia, narra el espectáculo visto por él de la aplicación de la medida de revocación y sobre ella formula unas reflexiones sobre la tolerancia y la libertad religiosa:

«... Entre mil alaridos y mil blasfemias, colgaban a las personas, hombres y mujeres por los cabellos o por los pies, del techo de las habitaciones o de los ganchos de las chimeneas y los ahumaban con haces de heno mojados..., les arrancaban los pelos de la barba y los cabellos de la cabeza hasta su completa depilación. Los arrojaban a grandes hogueras que habían encendido expresamente y sólo los sacaban cuando estaban medio abrasados. Los ataban por debajo de los brazos con cuerdas y los sumergían una vez y otra en pozos, de los que sólo les quitaban después de haber prometido cambiar de religión... ¿Ignora el rey de Francia que la fe es una cosa del cielo y que no depende de la política humana? ¿Que las vías de la coacción sólo sirven para hacer ateos o hipócritas, o para excitar en los que son sinceros una firmeza y una perseverancia que se pone por encima de los suplicios? ¿No comprende que al usar esos procedimientos se ha puesto fuera de la ley de los Estados de Europa? ¿Que al haber violado escandalosamente la palabra de sus antecesores y la fe pública, no se tendrá en adelante confianza ni en sus promesas ni en sus tratados?...»⁸².

En el mismo sentido, y por la misma fecha, Pierre Bayle (1647-1706) realizará un comentario a las palabras de Cristo, «obligadles a entrar», donde entra a fondo en el tema en perspectiva de defensa de la libertad de conciencia, totalmente modernas, como derechos fundamentales de todos los hombres. Bayle, por otro lado, parte de una concepción escéptica para defender no sólo la tolerancia, sino incluso los derechos de una conciencia errónea. Va más allá de la tolerancia para defender un mundo habitable

⁸¹ La muerte de Carlos I de Inglaterra en 1649 provocará en Francia una gran reacción contra los hugonotes.

⁸² Les plaintes des protestants cruellement exilés du royaume de France, Colonia, 1688, tomado de la traducción de Julián Marías a la obra de Paul HAZARD. *La crisis de la conciencia europea*, Ediciones Pegaso, pp. 76 y 77.

donde no cabe la defensa de una verdad única detentada sólo por un sector. Pero el pensamiento de Bayle merece un tratamiento específico, que se hará en un próximo epígrafe.

Mas allá de la tolerancia

Sobre todo en la segunda mitad del siglo XVII se produce una corriente de pensamiento llamada de los libertinos, que tiende a una radical secularización, luchando contra los dogmatismos para dar a la existencia humana, a las sociedades y a la historia un sentido totalmente terrenal.

Desde Théophile de Vian (1590-1626)⁸³, Boisrobert y Saint Amant, entre los poetas, y la Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin, Naude y Cyrano de Bergerac, entre los filósofos, hasta ya finales del siglo XVIII, esta corriente en su lucha por el método científico y por la racionalización de las explicaciones del mundo, luchando contra las supersticiones y, en definitiva, contra el dogmatismo religioso, al que algunos como Saint Evremond⁸⁴ ridiculizan, disociando la moral de la religión y defendiendo la idea del progreso moral y material, serán no sólo defensores de la tolerancia, sino más ampliamente de la libertad de pensamiento y de opinión⁸⁵.

⁸³ Este poeta, hijo de un jurista hugonote evolucionará, pese a su formación protestante, hacia el libre pensamiento, siendo así uno de los precursores de la corriente libertina; por esa razón será perseguido y encarcelado muriendo en 1626, con treinta y seis años, a causa de una enfermedad producida durante su cautiverio. Como se ve en los versos que siguen, su pensamiento es epicúreo y naturalista de tendencia materialista:

«Notre destin est assez doux
Et, pour n'être pas immortelle
Notre nature est assez belle
Si nous savons jouir de nous
...Le sot glisse sur les plaisirs
Mais le sage y demeure ferme
En attendant que ses desirs
Ou ses jours finissent leur terme...»

(Tomado de *XVII^e siècle*, de LAGARDE y MICHARD, Bordas, París, 1962, p. 42).

⁸⁴ Charles de Marguetel DE SAINT-DENIS, Señor de Saint Evremond (1613-1703) en su pequeña obra *Conversation du marechal d'Hoquincourt avec le pere Canaye*, precursora de los cuentos de Voltaire, con un estilo caricaturesco ridiculiza a la fe como una creencia vieja representada por el padre Canaye.

⁸⁵ No se puede tampoco olvidar en ese sentido la obra del sacerdote del oratorio Richard SIMON (1638-1712), que realiza un intento de exégesis científica de los textos sagrados para intentar obtener su grado de certeza con independencia de todo prejuicio teológico moral o estético. Vid. sus obras principales: *Histoire critique du Vieux Testament* (1689), *Du texte du Nouveau Testament* (1689), *Des versions du Nouveau Testament* (1690), (1690), *Des Commentaires du*

Fontenelle (1657-1757), por su parte, pone también el acento en los errores y en la crítica al dogmatismo de los pueblos en la historia. Un ejemplo es la anécdota del diente de oro que cuenta en *La Historia de los Oráculos*. De esta historia, en la que Fontenelle es precursor de Voltaire, nos interesa sobre todo su reflexión en el campo de la religión: «...Sobre todo cuando se escribe de hechos que tienen relación con la religión es bastante difícil que, según el partido en que esté, no se dé a una falsa religión ventajas que no le pertenecen, como que no se dé a la verdadera falsas ventajas que no necesita. Sin embargo, deberíamos estar persuadidos que no se puede añadir verdad a la verdadera religión, ni darla a las que son falsas...»⁸⁶.

La tolerancia es superada con posiciones relativistas en estos autores. La conclusión ante la imposibilidad de defender los derechos de la verdad, que se nos escapa, será el establecimiento del derecho de todos los hombres a buscar su verdad y no sólo en el campo religioso, sino en todos los niveles del pensamiento y de la opinión. Hemos dicho que se prepara así el siglo XVIII, y también parece evidente que estas posiciones deben ser tenidas muy en cuenta a la hora de establecer un balance sobre la génesis histórica de los derechos fundamentales. Con la tolerancia, primera forma de aparición de éstos, el papel de los pensadores franceses de los siglos XVI y XVII que hemos analizado es considerable, y no se debe minimizar en favor de una vertiente anglosajona y germánica también apreciable.

4. LOS FILOSOFOS DE LA TOLERANCIA EN HOLANDA

1. Características de la cuestión religiosa en los Países Bajos

Durante los siglos XVI y XVII se afianza, tras múltiples y complejas vicisitudes, la filosofía de la tolerancia en los Países Bajos. Hasta 1566, en lo que hoy son fundamentalmente Holanda y Bélgica, existe una situación de paz bajo la corona de España, especialmente con Carlos I ⁸⁷. Cuando Felipe II le sucedió en 1555, la situación se deteriorará, recrudeciéndose la

Nouveau Testament (1693) y también el capítulo III de la segunda parte de la obra de HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea*, ref. 82, «Richard Simon y la exégesis bíblica», p. 163 y ss.

⁸⁶ Tomado de *Le XVII^e siècle*, citado en la nota 83, p. 25.

⁸⁷ Éste respetó la autonomía de las diecisiete provincias de los Países Bajos, e incluso sus organismos representativos, Estados Provinciales y, a nivel estatal, los Estados Generales, pese a haber extendido su dominio sobre la totalidad del territorio desde sus dominios originarios de la Borgoña.

represión ante el protestantismo e intentando al tiempo restringir las autonomías territoriales de los Estados. Esto explica la insurrección de 1566 y la continua guerra desde entonces para acabar con la dominación española. La Reforma se introduce pronto en Holanda, primero a través del luteranismo y del anabaptismo y luego, a partir de 1544, del calvinismo, en las regiones valonas de habla francesa⁸⁸. Sufrirá rápidamente la represión de las autoridades españolas, pero no se podrá impedir su implantación, que incluso aumentará de forma considerable en las provincias del Norte. La problemática de la tolerancia se complicará aquí por la cuestión nacional y por la resistencia a los españoles. La negativa de Felipe II a admitirlo, la política represiva del Duque de Alba desde 1567 a 1573, y por otro lado el fanatismo y la intransigencia de muchos partidarios de las Iglesias y sectas reformadas, produjo una gran violencia. La intolerancia religiosa se encuentra en ambas partes muy mezclada con razones políticas y económicas.

Guillermo de Orange comprenderá que la independencia debía ser alcanzada e incluso llegó a convertirse al protestantismo para dejar clara la identidad entre oposición política y religiosa a los españoles. A toda esta compleja situación hay que añadir en esta zona el progreso evidente y la consolidación de una burguesía comercial y mercantil, con gran interés en mantener la paz por razones económicas⁸⁹. Finalmente, hay que destacar en las corrientes de pensamiento que defienden la tolerancia la enorme influencia del humanismo erasmista, que se encuentra sin duda en sus dos principales defensores en Holanda, Coornhert y Grocio, y también como fundamento de casi todas las posturas en esa línea. Trevor Roper señalará agudamente esta honda huella dejada por Erasmo⁹⁰, y en su introducción

⁸⁸ Vid sobre toda esta problemática el excelente libro VII del tomo segundo de LECLER; *Historia de la Tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, pp. 193 a 332. Sobre el panorama intelectual de la época, vid. SOLARI, G. «Il ius circa sacra n'ell età e nella dottrina di Ugone Grocio», en su obra *La filosofía política I Da Campanella a Rousseau*, Laterza, Bari, 1974, pp. 65 y ss. (en esta obra se reproducen trabajos anteriormente publicados por Solari. El que nos interesa se publicó en «Studi filosofico giuridici dedicati a Giorgio del Vechio», Modena, 1931, vol. II, pp. 369-433).

⁸⁹ Uno de los argumentos que se encuentran en muchas ocasiones en los escritos de tolerancia es el de su conveniencia e incluso necesidad para la industria y el comercio, en definitiva para el desarrollo económico. El gobernador general D. Juan de Austria escribirá en ese sentido al Rey Felipe II que «... El príncipe de Orange se esfuerza constantemente por hacer creer al pueblo que la libertad de conciencia es necesaria para incrementar el comercio del que ellos viven, y como son gente muy interesada, abrazan generalmente el partido que está de acuerdo con sus intereses sin acordarse de Dios ni de Vuestra Majestad» (*Correspondence de Philippe II*, Gachard, Bruselas, 1879, tomo V, pp. 358, carta del 26 de mayo de 1577).

⁹⁰ En «Origines religieuses de l'ère des lumières» en *De la Reforme aux Lumières*, versión francesa Gallimard, París, 1972, especialmente pp. 269 y ss.

a la versión italiana. *Della vera religione cristiana*, de Grocio, Fiorella Pintacuda de Michelis subrayará también en su escrito introductorio la «tradicción que desde Erasmo en adelante ha mantenido vivo a través de los siglos el ideal de la tolerancia»⁹¹.

Como autores principales analizaremos a Coornhert y a Grocio y antes haremos algunas referencias a textos menores de otros autores.

2. La filosofía de la tolerancia en los autores menores

Los primeros textos los encontramos a partir de 1576 y sobre todo a partir del texto de tregua religiosa, «Religious frid», que el Príncipe de Orange sometió a los Estados Generales el diez de julio de 1578. Se trata de textos apologeticos de esta ordenación jurídica de la libertad religiosa. Así, el texto atribuido a Du Plessis Mornay, colaborador de Guillermo de Orange, llamado «*Discurso sobre la autorización de la libertad religiosa llamado «Religious frid» en los Países Bajos*»⁹². En otro texto, al parecer contemporáneo de la pacificación de Gante (1576) y anterior por consiguiente al *Discurso...*⁹³, expone la tesis de la reciprocidad fundamental en los argumentos de defensa de la tolerancia: «la libertad que reclamamos para nosotros no podemos negarla a los demás», pero sobre todo hay un párrafo, importante por su moderno lenguaje, donde se habla de libertad de conciencia (textualmente) y de libertad de cultos: «... Es preciso que nos pongamos de acuerdo en otro, que es el de no impedir el uno al otro la libertad de su conciencia y el ejercicio de su religión en todos estos países, pues todos nosotros deseamos vivir libremente; tanto más cuanto que nuestro país no puede mantenerse seguro si no es por la paz, ni la paz puede entrar si no es por esta puerta. Hay que abrirla necesariamente; por otra parte, nuestro acuerdo, en lo concerniente al Estado, sería vano si no lo estuviéramos al mismo tiempo en lo referente a la religión...»⁹⁴. En la misma línea se encuentra el libelo *Discurso sobre el verdadero sentido de la*

⁹¹ GROCIO, H. *Della vera religione cristiana*, edición e introducción de Fiorella Pintacuda de Michelis, Laterza, Bari, 1973, p. XII.

⁹² Se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (M35053).

⁹³ Acuerdo entre los Estados Generales de los Países Bajos, los delegados del príncipe de Orange y los Estados de Holanda y Zelanda para aliarse para expulsar a los ocupantes españoles, estableciendo cláusulas de tolerancia religiosa (los calvinistas en Holanda y Zelanda) suspendiéndose las medidas represoras del Duque de Alba.

⁹⁴ «Carta a los Estados y Señores de los Países Bajos» recogido de LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, tomo II, p. 219.

*pacificación de Gante*⁹⁵, del que es autor seguramente, según Lecler «... un escritor reformado, muy próximo a los «políticos» franceses por su espíritu y por su manera ya muy radical de distinguir entre lo espiritual y lo temporal...»⁹⁶. Se vincula aquí la libertad religiosa con la causa de la libertad del pueblo de los Países Bajos y se utiliza el lenguaje moderno de los derechos fundamentales: «...¿Cuál fue, pues, la principal intención de los Estados al tomar las armas? No otro que defender la libertad de la patria, salir de la esclavitud, reformar todos los abusos e inmoralidades que bajo la sombra de la religión y autoridad de Su Majestad, tenían sometidos a los Estados y a todo el pueblo, acabar, en suma, con todo lo que era contrario a la libertad, sea cual fuere su causa, la religión, autoridad de Su Majestad, y otra cualquiera...»⁹⁷. Y continúa refiriéndose a la libertad de conciencia, aludiendo, y es uno de los primeros textos en que encontramos la vinculación, a que ésta es de derecho natural. Ya está aquí, en el pensamiento de este autor anónimo de la segunda mitad del siglo XVI, hecho el planteamiento de los derechos fundamentales como derechos naturales. De la libertad de conciencia se irá saltando, en la elaboración doctrinal posterior, a los demás derechos que culminarán en las declaraciones del XVIII, pero a nivel doctrinal ya están aquí todos los supuestos desarrollados en el XVIII.

«... Según la intención de los Estados se nos ha restituido la plena libertad, tanto de los bienes del cuerpo como de los de la conciencia. La libertad de conciencia consiste en dos cosas, a saber: el culto de Dios interno y externo; el interno está en el corazón, el externo consiste en otras dos cosas, a saber, la profesión de palabra y el ejercicio de las ceremonias... El principal beneficio que nos ha traído la recuperación de la libertad consiste en que cada uno puede seguir su conciencia, tener la religión libre y servir a Dios según su responsabilidad. Esta libertad nos pertenece por Derecho Natural...»⁹⁸.

Al menos a nivel de pensamiento, y confirmando la tesis que adelantábamos ya al principio de este libro de que la libertad religiosa es el primero de los derechos fundamentales modernos, se puede establecer la

⁹⁵ Discours contenant le vray entendement de la pacification de Gand, de l'Union des Etats et autres traités et ensuivis, touchant le fait de la religion. Par lequel est clairement montré que la Religious-fridt ne repugne pas ni ne contrarie aucunement à la dicte Pacification (Biblioteca Nacional de París M35055).

⁹⁶ *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, tomo II, p. 221.

⁹⁷ LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, p. 23.

⁹⁸ LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, p. 27.

hipótesis de que, además, ha servido como punto de partida de otras libertades por extensión de sus conclusiones. Así, del texto anterior, cuando describe el autor las facetas de la libertad de conciencia, encontramos, ya en el núcleo y por una ampliación de los conceptos, la libertad de expresión en general y la libertad de reunión. Si en base a la libertad de conciencia se puede entender «la profesión de palabra» y el «ejercicio de las ceremonias» estamos, simplemente con ampliar los términos del fundamento desde la conciencia —derecho a pensar libremente en materia religiosa— hasta el pensamiento en general —derecho a pensar libremente en todos los campos— en la libertad de expresión y de reunión.

En relación con las minorías católicas en las provincias del Norte y con sus dificultades, e incluso con la persecución que sufrían, no dejaron tampoco de surgir voces en defensa. Así, Gaspar Coolhaes (1536-1615), profesor de teología protestante en la Universidad de Leyden, en su «Apología» dirá: «...Podemos y debemos tolerar gustosamente a nuestro lado a quienes se hallan todavía en las tinieblas del papismo o de otras sectas del mismo género, mientras no se entreguen a la rebelión o a otros crímenes que la autoridad pública deba castigar. Sus errores deben ser reprimidos con la palabra de Dios, debemos rogar a Dios por ellos, indicarles el camino e iluminarles con nuestros buenos ejemplos y nuestra conducta, a fin de que los que todavía no han oído la palabra, los que desean escucharla o los que por ignorancia la consideran como una doctrina falsa, puedan ser ganados por Cristo. Esta es la manera con que San Pedro prescribe a las mujeres que atraigan a sus maridos...»⁹⁹.

Sobre la intolerancia de la sociedad protestante, un proceso celebrado en Amsterdam en 1597 contra un tal Goosen Vogelsang, tejedor de profesión y heterodoxo, por denuncia del Consistorio de Amsterdam¹⁰⁰, que le acusó de hereje a los tribunales civiles, dio ocasión a otro escrito interesante en defensa de la tolerancia y de la libertad de conciencia. Su autor es C.P. Hooft, burgomaestre de Amsterdam¹⁰¹. «... Al recurrir a las armas lo hici-

⁹⁹ Citado de LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, tomo II, p. 274. Pese a lo moderado de sus expresiones, el Sínodo Calvinista celebrado en Middelburg en 1581 le condenó y al año siguiente fue excomulgado por el Sínodo de Haarlem, lo que demuestra, aún en esas fechas, la intolerancia del calvinismo.

¹⁰⁰ Ya había excomulgado a Vogelsang pero su llamada al brazo secular es un ejemplo más de que esa confusión no era sólo propia de la Iglesia católica.

¹⁰¹ LECLER dirá de él que «no es un erudito, ni un polemista... Es el tipo del comerciante y del magistrado holandés, completamente entregado a la causa nacional, muy preocupado por la paz civil y firmemente resuelto a defender la independencia del Estado contra las intrusiones de los pastores...» (*Historia de la Tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref. 14, tomo II, p. 301).

mos para sacudirnos el yugo de la tiranía, no con ánimo de dominar las conciencias de los otros... No hubiéramos podido volver a este país del que habíamos sido expulsados si los habitantes, y entre ellos un gran número de católicos romanos, horrorizados por la crueldad de los españoles, no nos hubiesen abierto sus puertas en la persuasión de que, en lo sucesivo, todos gozarían de la libertad de conciencia. Por esta razón, creo que no se debe violentar la conciencia de nadie y afirmo solemnemente que todos deben tener entera libertad en lo que respecta a su religión con tal de que esa libertad no sea incompatible con la que Dios nos ha hecho la gracia de obtener...»¹⁰².

Con Hooft nos encontramos con una personalidad modélica para el impulso de los derechos fundamentales, a través de la libertad de conciencia. En él influyen los elementos económicos y de clase, condicionantes en última instancia de su actitud de defensa de la tolerancia, y el cauce central para justificarla será la independencia del Estado, que no es el brazo armado de la potestad religiosa, tesis medieval utilizada por el consistorio de Amsterdam. Aquí se ve, también una vez más, la mutua interdependencia entre el nacimiento del Estado moderno y el nacimiento de los derechos fundamentales.

3. La filosofía de la tolerancia en Coornhert (1522-1590)

Dirck Coornhert es poco conocido fuera de los Países Bajos, tanto porque escribe en el neerlandés tardío del siglo XVI como porque la mayor parte de las referencias y estudios sobre él, especialmente el más reciente de H. Bonger, están escritos en neerlandés¹⁰³. Católico que no abandona la Iglesia, su libertad de espíritu y su objetividad le llevarán a criticarla también. De familia burguesa y nacido en Amsterdam será, sin embargo, desheredado por su matrimonio con una mujer de clase inferior. Trabajó como grabador, y era un humanista que llegó a traducir a Cicerón y a Séneca. Cuando empezó el levantamiento contra los españoles en 1566 era secre-

¹⁰² Recogido de la obra de LECLER citado en nota anterior, p. 301.

¹⁰³ Así, vid. MOORREES, B. *D.V. Coornhert de Liberlijn*, Schoonhoven, 1887; BECKER, B. *Bronnen tot de Kennis van het leven en de werkum van D.V. Coornhert*, La Haya, 1928; BONGER, H., *De motive ring van de Godsdienst vrijheit bij Dirck V. Coornhert*, Arnhem, 1954. En lengua inglesa se puede encontrar una referencia amplia a Coornhert en JONES, H.: *Spiritual Reformers in the XVI and XVII century*, Londres, 1914, pp. 104 a 113. En francés, en el capítulo VI de LECLER y VALKHOFF. *Les premiers defenseurs de la liberté religieuse*, pp. 57 a 90; y en LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14., tomo II, pp. 279 a 300.

tario del Burgomaestre de Haarlem. De esa época viene su relación con Guillermo de Orange. En 1572 es secretario de los Estados Generales de Holanda. Fue perseguido por sus escritos sobre la tolerancia y por sus protestas ante las crueldades de unos y de otros, tanto por calvinistas como por católicos (en 1574 es excluido de la amnistía otorgada por el Gobernador español Requesens). Así, sólo pudo regresar a Haarlem con la pacificación de Gante (1576). El 29 de septiembre de 1590 morirá en Gonda. Entre sus principales obras se encuentran *Consideraciones varias que parecen demostrar que la Iglesia Católica es superior a la Reformada* (1577), *Otra prueba más breve de mis palabras, que han ofendido, sobre la superioridad de la Iglesia católica* (1577), *Petición de los católicos de Harlem* (1581), *Sínodo sobre la libertad de conciencia* (1582) y *Debate sobre la ejecución de los herejes* (1590). Con Coornhert se confirma nuestra afirmación inicial de la influencia decisiva del pensamiento de Erasmo y del humanismo cristiano en la implantación de la tolerancia y de la libertad religiosa en los Países Bajos, sin que se pueda tampoco despreciar la influencia sobre él, del espiritualismo místico de Sebastián Franck¹⁰⁴.

Vamos a tratar las tres obras que más directamente se refieren a los problemas de la tolerancia y de la libertad religiosa.

La primera de ellas es la *Petición de los católicos de Haarlem*, está redactada por Coornhert a petición de los ciudadanos católicos de esa ciudad y dirigida al príncipe Guillermo de Orange. Éste había propuesto durante la guerra contra los españoles que cuando cayese una ciudad o villa en manos de los rebeldes y fueran expulsados de ella los españoles, se establecería entre las fuerzas ocupantes —generalmente calvinistas— y los habitantes de la ciudad, un pacto, que llaman «Satisfacción», que garantizase la libertad religiosa a los católicos y estableciese las reglas del juego entre éstos y los partidarios de la religión reformada. La «Satisfacción» de Haarlem se acordó el 22 de enero de 1577. De acuerdo con este texto, como se dice en la introducción de la *Petición...*, se prometía a los católicos el respeto por su religión, jurando este extremo los representantes de ambas religiones. Los católicos, sigue diciendo la *petición*, respetaron el pacto pero no así los reformados, que ocuparon más Iglesias de las acordadas, llegando a ocupar y saquear la Gran Iglesia matando a un sacerdote e hiriendo a muchos ciudadanos y, así, suplican al príncipe de Orange, después de señalar que han

¹⁰⁴ Esa posición suya explica la violencia de la réplica de Calvino en su panfleto «Respuesta a un cierto holandés, el cual so pretexto de hacer a los cristianos completamente espirituales les permite mancillar sus cuerpos con todas las idolatrías», en *Opera Omnia*, tomo IX, pp. 585-628 (en *Corpus Reformatorum*, Tomo XXXVII).

soportado con paciencia esos incidentes y que ninguno se ha producido por su responsabilidad, que les mantenga en el ejercicio de su libertad religiosa. Su posición, en cuanto al tema de la libertad religiosa y de la tolerancia, se encontrará en los puntos que siguen:

- 1.º La religión, así como la fe, son un don de Dios.
- 2.º Ninguna religión puede ser impuesta por la fuerza o por las armas.
- 3.º Nuestra polémica interna sobre la religión proporciona a nuestros enemigos las mejores armas para vencernos y les sirve de brecha en nuestras defensas.
- 4.º Esta siembra de querellas religiosas en el pueblo, cuando nos intentamos exterminar unos a otros a pesar de la existencia de una promesa, puede alumbrar una guerra civil y arruinar completamente a este país.
- 5.º Nuestra fuerza más segura (al lado de Dios) reside en una firme unión, de tal forma que no hiciéramos facciones religiosas ni nos peleásemos por causa de la religión.
- 6.º No es posible mantener la paz en el país sin permitir en él el libre ejercicio de la religión.
- 7.º No solamente dos religiones pueden adecuadamente ejercerse en un país sino, incluso más, en una única Iglesia.
- 8.º La prohibición de ejercer la propia religión en público conduce al desprecio de Dios y al ateísmo.
- 9.º Esto ocurre cuando uno de los partidos inicia la supresión de la religión de otro, lo que los reformados de Amberes niegan tener la intención de hacer.

Añadamos que conviene mucho más mantener una religión que existe desde siempre en Holanda —en vez de extirparla— más que permitir una religión, que hace veinte años no había sido nunca ejercida en público y de la que nadie había oído hablar hace sesenta años; de tal manera que la tolerancia que tienen actualmente debía bastarles ampliamente...». Y continúa el texto: «Los demandantes suplican humildemente a V.E.P. que haga justicia en esta cuestión, de una manera honesta, conveniente y principesca, lo que será igualmente muy útil a los Países Bajos en su totalidad, y mantenga a los católicos de Haarlem en el goce de sus libertades presen-



tes. Estos se declaran dispuestos, por la concordia civil, a dejar la Gran Iglesia, que les ha sido quitada por la fuerza, para el ejercicio de la religión Reformada...»¹⁰⁵.

Aquí Coornhert, al servicio de los católicos de Haarlem, reitera las posiciones típicas en estos años en defensa de la libertad religiosa y de su organización jurídica, introduciendo el elemento, que encontramos también en otros textos de los Países Bajos, de la necesidad de esta libertad para la necesaria unidad de todos los patriotas —sea cual sea su religión— en la lucha contra la dominación española. El elemento nacional y la necesidad de utilizar a todas la fuerzas del país para consolidarlo se convierte así en un argumento importante en la lucha por la libertad religiosa.

En el *Sínodo sobre la Libertad de Conciencia*, exposición de un sínodo ideal celebrado en 1582 en una ciudad inexistente de Vryburgh, se exponen las diecinueve sesiones, una de las cuales está dedicada a la libertad de conciencia. En ella el propio Coornhert expone sus ideas por medio del personaje de Gamaniel¹⁰⁶. Hacia el final del texto, en la última sesión, Gamaniel resumirá su pensamiento, dirigiéndose a los príncipes cristianos:

«... No escuchéis a los que os aconsejen derramar la sangre a causa de la religión y quieren convertiros en verdugos. Sabed que os aconsejarían de otra forma si fueran ellos los perseguidos... ¡Haced reinar la paz con la espada que Dios os ha dado! Castigad a los asesinos, castigad a los traidores, castigad a los falsos testigos, y a los otros individuos de esa especie. En cuanto a la religión, protegéd a los hijos de Dios contra la violencia de sus enemigos: esa es vuestra función. La enseñanza de la teología no tiene nada que ver con la espada. De otra forma los teólogos os pedirían que sostuviérais con vuestra espada sus propias opiniones. Y según esto, los médicos harían lo mismo, y también los dialécticos, los oradores y los representantes de las otras artes liberales. Si no podeis proteger todas estas profesiones con la espada, mucho menos todavía lo podeis cuando se trata de la teología. Lo mismo hay que decir de todo cuanto depende del espí-

¹⁰⁵ Tomado de LECLER y VALKHOFF. *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, ref. 14, tomo II, pp. 74 y ss. Desgraciadamente, esta petición no encontrará eco favorable por el cambio de las circunstancias en los Países Bajos a partir de 1580, al ser declarado fuera de la ley Guillermo de Orange por Felipe II, al traicionar Reuneberg, gobernador de Groninga, la causa nacional al pasarse a los españoles. El anticatolicismo se extendió así por las provincias del Norte y la petición fue rechazada, obligándose incluso a Coornhert a destruir en público la minuta que había hecho para el documento.

¹⁰⁶ Otros personajes que Coornhert hace intervenir en el Sínodo serán Jezorías, un doctor católico, un doctor protestante, Calvino, Theodore de Beze, Bullinger, Melchor Cano, Horio y otros.

ritu y del sentimiento interior. Si un buen médico puede probar suficientemente su doctrina con su ciencia y sin la ayuda del magistrado, ¿por qué el teólogo no puede hacer lo mismo? Cristo lo ha podido, y también los Apóstoles, sus sucesores, lo pudieron igualmente. Proteged el cuerpo de los hijos de Dios con la Espada Corporal. Pero esa espada no puede alcanzar las almas. Sed, pues, prudentes, seguid los consejos de Cristo y no los del Anticristo...»¹⁰⁷.

En este importante texto están ya planteados los problemas en los términos en que más tarde los plantearán Roger Williams y Thomasio, con la distinción entre el fuero interno —la conciencia— a la que el Derecho —la espada es la coacción del Derecho— no puede alcanzar y el fuero externo, que son las conductas del hombre social objeto del ámbito jurídico. La fundamentación de la libertad de conciencia se relaciona así con la meditación sobre los límites del poder y del Derecho, con la distinción entre Derecho y Moral. El poder temporal sólo puede ser utilizado precisamente para proteger al ciudadano en el libre ejercicio de su libertad de conciencia.

La última obra, *Debate sobre la ejecución de los herejes*, es del mismo año de su muerte y recoge su debate con Justo Lipsius, profesor en Leyden. Está redactada en forma de acta de un proceso en el que intervienen Lipsius, como demandante en nombre del Señor y Coornhert, como demandado o defensor en nombre del pueblo y del bien público. En ella Coornhert repite sus anteriores argumentos¹⁰⁸.

4. La filosofía de la tolerancia en Hugo Grocio

Se trata de considerar la importante aportación de Grocio a la filosofía de la tolerancia.

También y, muy especialmente en Grocio, encontraremos el aliento del humanismo erasmiano por un lado, y por otro su defensa de las posiciones y de los intereses de la burguesía holandesa que necesitaba la tolerancia, presupuesto de la paz civil, para el desarrollo de su comercio y de sus negocios. Hugo Grocio sintetiza así las dos perspectivas fundamentales que

¹⁰⁷ En la edición de las obras de COORNHERT, Amsterdam, 1630, tomo II, pp. 1 a 42. Su título original es *Synodus of vander Conscientien vryheyt*, la cita está tomada de LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, tomo II, p. 288.

¹⁰⁸ Vid. párrafos escogidos de este debate en LECLER y VALKHOFF. *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, ref.14, tomo II, pp. 85 y ss.

alimentan a la filosofía de la tolerancia en los Países Bajos en los siglos XVI y XVII y que señalábamos al principio.

Recogemos aquí, para nuestro tema, tres trabajos de Grocio, *El discurso al Consejo de Amsterdam*, el *Comentario de la parábola de la Cizaña* y el *Voto para la paz en las Iglesias*.

Grocio se había preocupado de los problemas religiosos desde dos perspectivas centrales, una la teológica y otra la jurídico-política. La obra que representa un planteamiento teológico es el *De veritate religionis Christianae* que representa «un intento de aportar un apoyo válido a la política de tolerancia... en la línea de la reducción del fundamento dogmático del cristianismo a pocos elementos esenciales, comunes a los varios grupos de creyentes...»¹⁰⁹. En ese sentido, es evidente que esa obra se orienta indirectamente en una defensa de la tolerancia inspirada por ese afán de origen erasmista de encontrar los puntos de unión entre las diferentes confesiones que es una preocupación ecuménica indudable. La segunda obra se podría, en algún sentido, considerar contradictoria con la anterior, aunque probablemente la preocupación de fondo puede también considerarse favorable a la tolerancia, al menos en un sentido que luego señalaremos. Se trata del *De imperium summarum potestatem circa sacra*, publicado póstumamente por primera vez en 1647, pero escrita en 1614. Al afirmar el derecho del Estado, en base a su soberanía, de resolver las cuestiones religiosas, *circa sacra*, de manera muy amplia se refiere a la religión en su conjunto (*totum corpus publicae religionis*) y a sus aspectos concretos (culto, dogma, disciplina, etc.), puede parecer y en cierto sentido es cierto, que se refuerza el poder del Estado Absoluto y, por consiguiente, que se restringen o desconocen los derechos individuales en materia de conciencia que otros autores ya habían afirmado, cuando Grocio escribe el *De Imperio*.

Sin embargo, en un análisis conjunto de su obra habría que matizar la anterior afirmación. Grocio desconfiaba del sectarismo de las iglesias particulares y por eso pretendió con *De veritate religionis Christianae*, buscar unas bases comunes, unos dogmas esenciales que se encontrasen en todas las confesiones. El *De Imperio*... representará la perspectiva jurídico-política de esa interpretación, porque al entregar el *ius circa sacra* al Estado, se pretende sacar el tema de la regulación jurídica de las confesiones y de las

¹⁰⁹ Fiorella Pintacuda de Michelis, en la versión italiana citada del *De Veritate religionis Christianae*, p. XXIII. En la misma línea, Solari, cuando dice: «...Nel duplice interesse della religione o dello Stato il Grozio osó romperla col particolarismo religioso nato dalla riforma protestante per elevarsi all'idea di una religione universale...» (en «Il «ius circa sacra» nell'età e nella dottrina di Ugone Grocio», ref.88, p. 80).

Iglesias, y buscar un cauce jurídico en la línea de la religión universal. Con el progreso del proceso de secularización, y con la afirmación del individualismo en materia religiosa y de los derechos de la conciencia individual, el *ius circa sacra* quedará reducido al derecho a regular jurídicamente la libertad de conciencia y a protegerla por parte del Estado, frente a las invasiones del dogmatismo y de la intolerancia.

Desde esta perspectiva general favorable en Grocio a la tolerancia, aún en los supuestos —como el *ius circa sacra*— aparentemente más desfavorables, hay que contemplar sus escasas incursiones concretas y específicas al tema de la tolerancia.

El discurso al Consejo de Amsterdam nos sitúa directamente en la polémica entre los calvinistas ortodoxos y los liberales. En 1614 los Estados Generales de Holanda y de Prusia del Oeste establecieron por decreto la tolerancia. El texto había sido redactado por Grocio, y con él se pretendía apaciguar la lucha entre *Preciesen* —ortodoxos— y *Rekkelijhen* —liberales—. Sin embargo, los magistrados de diversas ciudades, entre las cuales se encontraba Amsterdam, eran contrarios a la tolerancia, porque consideraban que podían favorecer a los liberales heterodoxos. Grocio fue enviado a Amsterdam para convencer a su Consejo el 23 de abril de 1616. El resultado es el *Discurso*. En esa época, como dicen Lecler y Valkhoff, aún era anticatólico, su sentido de la tolerancia se extiende sólo a los calvinistas y a los luteranos.

«... Pasamos ahora, Señores, al segundo capítulo de las resoluciones tomadas por nuestros Ilustres Estados de Holanda que consiste en la orden dada de observar la concordia de las Iglesias por una tolerancia mutua, a pesar de las controversias teológicas sobre la predestinación y otros temas que se producen en las Iglesias que se encuentran bajo su autoridad. Esta orden se funda claramente en una regla sólida, que se puede producir en las Iglesias que se encuentran bajo su autoridad. Esta orden se funda claramente en una regla sólida, que se puede llamar con razón una pieza importante de nuestra Reforma cristiana; las Iglesias cristianas, informadas por la palabra de Dios, han sostenido siempre abiertamente que todos los dogmas eran de una doble naturaleza. Algunos eran de tal naturaleza que todo hombre llegado a la edad de la discreción debería comprenderlos y aceptarlos bajo pena de poner en peligro su salvación. Estos dogmas son llamados el Fundamento y son considerados por las propias iglesias reformadas como poco numerosos y expuestos con claridad en todos los textos de las Sagradas Escrituras, con la promesa de salvación para los que creyesen en ellos y con la amenaza de condenación para los que no creyeran. Todos los demás artículos de fe no constituyen el fundamento sino la superestructura...».

«Pero si se apartasen de la verdad se podrían llamar el heno y la paja (1.^a epístola a los Corintos 3, 10-12); a pesar de todo, los educadores que construyesen en heno y paja sobre el Fundamento no perderían su salvación. De ahí se deduce que no pueden ser excluidos de la Iglesia habiendo sido reconocidos por el propio Cristo como miembros de ella. Debemos más bien tolerar las enfermedades de este tipo de personas, no juzgarles sino aceptarlos, esperando el día que se revele la Verdad».

«La práctica contraria de los Papas según la cual, en relación con algunos artículos de fe, han sido perseguidos hombres como anatemas y condenados como herejes... ha sido atribuido por los nuestros no al espíritu de Cristo sino al del Anticristo. Y si los papistas nos reprochaban la pluralidad —en algunos puntos— de las opiniones de los educadores reformados y deducían que éramos sectarios de religiones distintas, los nuestros respondían muy acertadamente que tales controversias no constituían religiones diferentes ni rompían la concordia de la Iglesia. Con este fin, alegaban el ejemplo de todos los educadores de la antigua Iglesia cristiana, entre los cuales no se podrían encontrar a dos que no tuviesen opiniones distintas sobre algunos artículos de fe, y que sin embargo permanecieron siempre en la Iglesia universal y conservaron entre ellos una plena concordia. Esta tolerancia sobre los puntos doctrinales que no son totalmente necesarios, no solamente ha sido siempre defendido por los principales doctores de las Iglesias evangélicas, sino también practicado por ellos...»¹¹⁰.

Todavía es un alegato interesado para defender a sus amigos los protestantes liberales (especialmente los arminianos). También los argumentos son teológico-religiosos y no los que servirán de fundamento al derecho a la tolerancia y a la libertad religiosa y de conciencia en su concepción moderna, y que ya hemos encontrado en otros autores en Francia y en la propia Holanda, anteriores a Grocio.

El *Comentario a la parábola de la Cizaña* lo escribe Grocio durante su exilio fuera de Holanda, probablemente según Lecler y Valkhoff durante su estancia en París como embajador de Suecia¹¹¹. Será pues, si esta hipótesis es cierta, a partir de 1634 —fecha del nombramiento— cuando hay que situar esta obra, lo que explica los sustanciales cambios en sus planteamientos desde el discurso que acabamos de analizar (han transcurrido

¹¹⁰ La versión latina «Oratio ab Hugone Grotio vernacule halita in Senatu Amsterredamensi», en *Opera theologica*, Amsterdam, 1679, III, pp. 178 b a 180 a. La traducción está hecha de la versión francesa aparecida en LECLER y VALKHOFF: *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, ref.14, tomo II, pp. 133-134.

¹¹¹ *Les premières defenses de la liberté religieuse*, en la nota anterior, p. 139.

un mínimo de 18 años entre los dos textos). El conocimiento de la historia de la Iglesia primitiva y medieval, su simpatía por los Padres de la Iglesia, son rasgos que no encontramos en el *Discurso al Consejo de Amsterdam*¹¹².

«... Cristo les advierte dándoles el consejo de que en el mundo cristiano hay que soportar que los buenos vivan mezclados con los malos y los que enseñan la verdad con los que enseñan el error, hasta que llegue el momento del juicio universal... Aunque sea muy cierto que por estas palabras de Cristo no se quita a los magistrados la autoridad civil que retiene a los malos por el temor del castigo, ni a la Iglesia el derecho de excluir de sus reuniones a los que cambian su doctrina o manchan el nombre de Cristiano por la torpeza de su vida, es indudable que la dulzura y la paciencia divinas se proponen de una forma o de otra para ser imitadas por todos los hombres y especialmente por los magistrados y los jefes de la Iglesia... Dios se indigna de una adoración a la que nos vemos obligados y no puede satisfacerle que seamos empujados por la fuerza. En verdad los que hacen esto no se preocupan por la gloria de Dios, sino de sus propios honores, comodidades y tranquilidad, lo que sabe perfectamente Él, que lee nuestro pensamiento. Así ocurre que la cizaña es arrancada conjuntamente con el trigo, los inocentes con los culpables; incluso el trigo es tomado por cizaña. Porque, en los asuntos humanos, no ocurre de una manera perfecta que el mejor satisfaga a la mayoría ni a los más poderosos...»¹¹³.

Aquí Grocio utiliza un pasaje evangélico muy conocido¹¹⁴ para justificar la tolerancia, lo que es habitual en la literatura de los siglos XVI y XVII sobre esos temas¹¹⁵. Como vemos, ya generaliza su defensa de la tolerancia e incluso apunta una perspectiva nueva sumamente interesante, la defensa de las minorías frente a la mayoría y a los poderosos. Ese será un planteamiento con mucho futuro, tanto en la sociedad democrática nacional como incluso en los actuales planteamientos de los problemas de derechos fundamentales a nivel internacional.

¹¹² Vid. el texto en GROCIO. «Annotationes in Mathaeum», cap. 13, en *Opera theologica*, Edición de Basilea, 1732, pp. 141 a 143.

¹¹³ Traducido de la versión francesa publicada por LECLER y VALKHOFF. *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, ref.14, tomo II, pp. 143 y 144.

¹¹⁴ Evangelio según San Mateo 13, 24-43.

¹¹⁵ Vid. BAINTON, M.R. «The Parable of the Tares as the Proof Test for Religious Liberty to the end of the Seventeenth Century», en *Early and Medieval Christianity*, Londres, 1982, pp. 95 a 121.

El *Voto por la paz en las Iglesias* es de 1642, de los últimos años de vida de Grocio, que morirá en 1645¹¹⁶. En ella, más que de los problemas directamente vinculados a la tolerancia y a la libertad religiosa planteará Grocio los problemas del ecumenismo y de la unidad. Sin embargo, insistirá en sus ideas expuestas en los textos anteriores:

«... Líbreme Dios de estar de acuerdo con Calvino y Beze cuando dicen que los que yerran sobre la Trinidad deben ser quemados vivos, o más genéricamente ejecutados, porque en este asunto bien complicado es fácil cometer un error. El castigo del que yerra es ser enseñado de tal manera que reconozca su error...»¹¹⁷.

Pese a la importancia que Grocio tiene para el tema genérico de la filosofía de los derechos fundamentales, su aportación en materia de tolerancia es directamente mucho más limitada que la de otros autores que ya hemos estudiado y que plantean el derecho a la libertad de conciencia, lo que él en ningún momento llegará a plantear.

Sin embargo, a su muerte, Holanda empezará a ser el país más avanzado en materia de libertad religiosa, lo que se consolidará sobre todo a partir de la revocación del Edicto de Nantes en 1685. Como dice Lecler «... En la época en que Grocio termina su carrera, las Provincias Unidas salen definitivamente de las grandes luchas religiosas que marcaron las primeras décadas de su existencia nacional. Las diferentes Iglesias y sectas protestantes se habitúan a vivir unas junto a otras sin excesivos choques ni disputas. Los católicos están lejos de obtener la tolerancia legal que desde Enrique IV poseen los protestantes en el reino cristianísimo, pero al contrario de Inglaterra se les permite al menos vivir, y la actividad de los misioneros les ayuda a salir de una larga postración... En todos los campos, al menos, decrece el atractivo de la fuerza y de la violencia al servicio de la religión...»¹¹⁸.

5. LOS FILOSOFOS DE LA TOLERANCIA EN GRAN BRETAÑA Y EN LAS COLONIAS AMERICANAS

1. La reforma en Inglaterra

El problema de la tolerancia se presenta en Gran Bretaña con las carac-

¹¹⁶ «Votum pro pace ecclesiastica» en *Opera theologica*, Ed. de Basilea 1732, tomo IV, pp. 653-655.

¹¹⁷ Texto citado de la versión francesa publicada por LECLER y VALKHOFF. *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, ref. 14, tomo II, p. 153.

¹¹⁸ LECLER. *Historia de la Tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, tomo II, p. 332.

terísticas especiales que tiene la Reforma inglesa, muy unida en principio a la personalidad del monarca Enrique VIII que la establece¹¹⁹, y de la vinculación siempre muy personal de las vicisitudes religiosas y de la situación de la iglesia o de las iglesias con la actitudes y personalidades de los monarcas que le suceden. Así, con Enrique VIII un problema personal —su divorcio de Catalina de Aragón— llevará a una ruptura con Roma proclamando el Parlamento al rey «Jefe supremo, sobre la tierra, de la Iglesia de Inglaterra», pero el culto y los dogmas seguirán siendo los de la Iglesia Católica. Durante el corto reinado de Eduardo VI (1547-1553) penetrará la reforma protestante por influencia de los regentes o protectores del reino, Eduardo Seymour (1547-1549), duque de Somerset, tío del joven rey de nueve años, y John Dudley, duque de Werwick (1549-1553). En esa época se introduce el primer «Book of Common prayer» (1549), que suponía un paso para salir realmente de los dogmas y de la liturgia católica, imponiéndose su obligatoriedad con penas graves en caso de incumplimiento por los sacerdotes. En 1552 se reformó, para acercarlo aún más al protestantismo continental. En esta reforma intervinieron Bucero, Pedro Martín y Hooper, suprimiendo, por ejemplo, de la liturgia de la «santa Comunión», todo lo que recordase la idea de sacrificio. En la disposición que introducía esta reforma, Acta de Uniformidad de 1552 (la que introdujo en 1549 el primer «Book of common prayer» también se llamó, y los nombres son significativos para el tema de la tolerancia, Acta de Uniformidad), se añadió una norma complementaria en la que se establecía la obligación para los seglares de frecuentar el servicio dominical, y el asistir a servicios religiosos heterodoxos podía suponer la condena a penas de prisión. Una prueba evidente de nuestra afirmación inicial sobre la vinculación entre la personalidad del monarca y la evolución religiosa —*cujus regio, ejus religio*— es la restauración del catolicismo y la reconciliación con Roma que se produce en el reinado de María Tudor (1553-1558). Hija de Enrique VIII y de Catalina de Aragón, la reina había sido siempre católica. Su influencia en ese sentido se dejó pronto sentir. Se anularon las leyes religiosas de los dos reinados precedentes y el 3 de enero de 1555 el Parlamento derogó concretamente las que suprimían la autonomía de la Iglesia y la separaban de la Santa Sede, aunque para evitar el desconcierto que hubiera producido la medida, mantuvo la posesión de los bienes eclesiásticos a los seglares

¹¹⁹ Hasta 1534 Inglaterra fue una nación católica e incluso el rey Enrique recibió del papa León X el título de Defensor de la Fe por un escrito que aquél había publicado contra Lutero, *Assertio septem Sacramentorum* (1521); sobre el tema, vid., CONSTANT, G. *La Réforme en Angleterre Le Schisme Anglican: Henri VIII* (1509-1547) París, 1930; y MAYNARD SMITH, H. *Henry VIII and the Reformation*, Londres, 1948.

que los tenían¹²⁰. Inglaterra volvía a ser católica pero la intolerancia no desapareció, solamente cambió de signo.

Definitivamente con el reinado de Isabel (1558-1603), se restableció el protestantismo, con la consolidación de la Iglesia Oficial Anglicana, siendo la reina «Gobernadora suprema del Reino»¹²¹. En 1503 la Iglesia Anglicana se organizaba con los XXXIX artículos, redactados por una comisión de obispos que se convierten en la única expresión autorizada de la fe anglicana y que han llegado esencialmente hasta nuestros días¹²². Otra ley de 1563 reforzaba las sanciones y asimilaba la defensa de la Santa Sede con el delito de Alta Traición. En este reinado se acentuará la persecución contra los católicos¹²³ y aparecerán, ya de forma amplia, sectores protestantes discrepantes de la Iglesia Oficial como los anabaptistas y baptistas, los puritanos¹²⁴, y los separatistas o congregacionistas. Será fundamentalmente entre los católicos y entre los representantes de estas sectas menores donde aparecerán los primeros escritos de tolerancia, con muy débil reflejo en las posiciones de los miembros de la Iglesia Anglicana.

¹²⁰ Sobre este cambio en la política religiosa inglesa en el reinado de María Tudor, vid. CONTANT, G. *Le commencement de la restauration catholique en Angleterre par Marie Tudor* (1553), en *Revue Historique*, t. CXII 1913, pp. 1 y ss.

¹²¹ Se restableció en 1559 el Acta de Supremacía y el Acta de Uniformidad que ponía nuevamente en vigor el «Prayer Book» de 1552 con algunas modificaciones, y se fijaban graves sanciones para la desobediencia a las mismas llegándose a la prisión perpetua para los nobles reincidentes, es decir, quienes hubieran realizado tres infracciones a la ley.

¹²² Sobre el tema, vid. HAUGAARD, W.P. *Elisabeth and the English-Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968. Sobre los XXXIX artículos, vid. MARX, Roland. *Documents d'histoire anglaise du Xle siècle à 1914*, A. Colin, París, 1972, pp. 50 a 54.

¹²³ Sobre todo después de la Bula de Pío V, *Regnans in excelsis*, que desligaba a los católicos de la obediencia a la reina: «...La declaramos... privada de su pretendido derecho al reino, de toda soberanía, dignidad y privilegio. Los nobles, los súbditos y pueblos de dicho reino y todos cuantos le han jurado fidelidad de una manera o de otra están libres de dicho juramento de toda sumisión, fidelidad y reverencia, puesto que en virtud de las presentes les liberamos y privamos a Isabel de su pretendido derecho al reino y a todas las demás cosas mencionadas. Prohibimos a todos y a cada uno de los nobles, súbditos y pueblo bajo pena de anatema, obedecer sus consejos, sus órdenes y sus leyes...». La edición de la Bula se encuentra en *Bullarium Romarorum*, Turín, 1857, tomo VII, pp. 810-811. Naturalmente este texto, resto de la concepción eclesiástica medieval, produjo un recrudecimiento de la represión contra los católicos ingleses. En Roma no parecían haberse enterado del fenómeno del nacimiento del Estado Nacional Moderno, lo que prueba una vez más la torpeza de la política de la Santa Sede frente al auge de la Reforma.

¹²⁴ Los puritanos no querían romper la Iglesia Anglicana sino formarla desde una perspectiva calvinista. Se les designó también con el nombre de «precisians», muy parecido al que en Holanda se da a los calvinistas ortodoxos: «preciesen». Inician su crítica contra los ritos y contra la indumentaria de los anglicanos, y más tarde la extienden contra la jerarquía episcopal sosteniendo la igualdad de todos los ministros. Es el puritanismo presbiteriano.

En el siglo XVII los dos primeros Estuardo, Jacobo I (1603-1625) y Carlos I (1625-1649) matuvieron e incluso endurecieron la política represiva y la uniformidad religiosa, con el monopolio de la Iglesia Anglicana hasta 1630. Desde 1630 Carlos I reinó diez años sin Parlamento, y en ese período los católicos gozaron de una cierta calma en la represión, agudizándose la persecución, sobre todo, contra los puritanos. La revolución que derribó y ejecutó al rey sería una revolución puritana. Esta importancia de las sectas llevó, a partir de 1649, con Cromwell, a una consideración de la tolerancia de las varias confesiones cristianas a excepción de los católicos. Aquí ya entramos en el período de las grandes revoluciones inglesas que tras la primera restauración de los Estuardo en 1660, conducirán en 1688 y 1689 a la definitiva separación de los Estuardo y a la entrada de Inglaterra en el régimen liberal con Guillermo de Orange y la reina María. Una de las razones importantes para la caída de los Estuardo será su intento de favorecer a los católicos y reintegrarles a su condición de ciudadanos, que supondrá una violenta reacción de la Iglesia Anglicana colocándola entre los enemigos del rey¹²⁵.

En todo caso, la filosofía de la tolerancia en Inglaterra, mucho menos desarrollada en estos siglos que en Francia y en Holanda, sobre todo en el siglo XVI, está muy marcada por el *ius circa sacra*, por el control del poder del Estado, y en concreto, del monarca sobre la Iglesia de Inglaterra, y tiene dos puntos de aglutinación diferentes entre los católicos y entre las sectas menores ya señaladas. Los anglicanos, en el poder sólo de manera indirecta o incompleta, se ocuparán de estos temas. La emigración de ambos sectores perseguidos, católicos y disidentes protestantes, planteará el tema en las colonias americanas (Maryland y Rhode Island). Pero antes, a principios del XVI, hay un reflejo del punto de vista humanista sobre la tolerancia en el hermoso texto dedicado por Tomás Moro al tema en *Utopía*.

2. La Filosofía de la tolerancia en Tomás Moro

En Tomás Moro (1480-1535), mártir precisamente por su fidelidad a la religión católica frente a Enrique VIII, del que había sido consejero y Canciller en 1529, encontramos la influencia de Erasmo y su concepción huma-

¹²⁵ El texto es la Declaración de Indulgencia, de 1672. Trajo como reacción los *Text Act*, de 1673 y de 1678, votados durante el asunto de Titus Oates, y que impidió el acceso a la condición de Parlamentario a los católicos. Solamente desapareció esta prohibición en 1829.

nista de la tolerancia¹²⁶. Su *Utopía*, descripción de una isla de régimen ideal, no podía eludir el tema religioso. En él, Moro plantea su concepción de la tolerancia:

«... Los Utopianos que no profesan la religión cristiana no intentan, a pesar de ello, hacer desistir a nadie y no persiguen a sus adeptos. Sin embargo, uno de los que se había unido a nosotros fue, un día, detenido en mi presencia. Bautizado recientemente, predicaba en público pese a nuestras advertencias la fe de Cristo, con más fervor que razón. Se excitó hasta el punto de clamar, no sólo que situaba nuestras creencias en primer lugar, sino que condenaba a todas las demás en bloque. Vociferaba contra esas religiones, tratando a sus ritos de profanaciones y a sus partidarios de impíos y sacrílegos, dignos de ser entregados al fuego eterno. En ese tono hizo una larga arenga. Fue detenido y acusado, no por ultraje a la religión del país sino por haber provocado un desorden popular, y fue condenado por ese motivo a la pena de exilio».

«Es en efecto uno de los principios más antiguamente establecidos en Utopía que nadie debe ser inquietado por su religión. Desde la fundación del Reino, Utopus, había sabido que antes de su llegada, el país era presa de perpetuas guerras de religión y había comprendido que esas diversas sectas, incapaces de entenderse para una acción común y combatiendo aisladamente para defender su suelo, le daban la posibilidad de subyugar a todas. Cuando obtuvo la victoria proclamó la libertad de cada uno de seguir la religión que quisiera. El proselitismo estaba permitido a condición de proceder con dulzura y moderación, de propagar la propia fe con argumentos razonables y de no destruir brutalmente la religión de los otros. Estaba prohibido, si fallaba la persuasión, recurrir a la violencia y a la injuria. La intolerancia en las controversias religiosas estaba castigada con el exilio y la esclavitud. Con estas medidas, Utopus no contemplaba sólo el mantenimiento de la paz, que en otros tiempos impedían combates incesantes y odios implacables, estimaba también que había que actuar y decidir así por el mismo interés de la religión; porque, en materia de fe no osó nunca pronunciarse a la ligera, no sabiendo si no es Dios mismo

¹²⁶ Erasmo, que fue huésped de Tomás Moro en 1509 y allí escribió su *Elogio de la locura*. En 1516 Erasmo editó en Lovaina, en latín, la *Utopía* de Tomás Moro. Sobre Moro, vid REYNOLDS, E.E. *Saint Thomas More*, Burns Oates Londres, 1953; CHAMBERS, R.W. *Thomas More*, Jonathan Cape, Londres, 1957; LEMONNIER, León. *Un resistant catholique. Thomas More*, La Colombe, París, 1948. Hay una edición de *Utopía* en Porrúa, Buenos Aires, 1981, con prólogo de Manuel Alcalá. En la obra *Utopías del Renacimiento*, editada por el Fondo de Cultura Económica de México, hay una traducción de *Utopía* de Agustín Millares (1941).

quien, deseando esta multiplicidad de formas diversas de religión, inspira a todas».

«Usar violencia o amenazas para hacer aceptar, como verdadero por todos, lo que uno cree ser la verdad, le parecía un procedimiento tiránico y absurdo. Preveía que si una religión era la verdadera, y todas las demás ilusorias, acabaría por superar a las otras, y triunfar gracias a la única fuerza de la verdad, siempre que se hiciese prueba de buen sentido y moderación. Al contrario, cuando el conflicto se plantea en el tumulto de las batallas, los hombres más malvados —que son también los más encarnizados en la lucha— se enfrentan con la mejor y la más santa de las religiones, que sucumbe ahogada por las falsas supersticiones como la siembra bajo los rastrojos y la cizaña.

Utopus dejó pues el problema entero y cada cual fue libre de creer lo que quisiera. Prohibió sin embargo, en nombre de la moral, que un hombre perdiese el sentimiento de la dignidad humana hasta el punto de creer que el alma perece con el cuerpo y que el mundo marcha al azar, sin ser dirigido por la Providencia».

«Los Utopianos piensan, en efecto, que después de esta vida hay recompensas para coronar la vida y suplicios para castigar el vicio. Quien cree lo contrario no es siquiera mirado como un hombre sino como un ser que subordina la sublime naturaleza del alma a la grosería y al materialismo de un animal.

Todavía se le considera menos entre los ciudadanos, porque podría llegar, si él mismo no le retuviese, hasta pisotear todas las reglas y las costumbres admitidas en Utopía. ¿Cómo dudar que un hombre así no quisiera infringir intencionadamente las leyes de su país por la astucia y violarlas por la fuerza? ¿No obedece únicamente a sus pasiones, puesto que por encima de la Justicia de los hombres no teme nada y que sus esperanzas no superan su vida terrenal?...»¹²⁷.

Evidentemente, el texto de Moro sorprende por su modernidad. En él están los planteamientos de Locke en sus Cartas sobre la Tolerancia, y los textos sobre Tolerancia, como el Acta de Maryland¹²⁸. Los argumentos y los

¹²⁷ Traducido de la versión francesa recogida por DEVEZE, M. y MARX, R. *Documents d'Histoire Moderne*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 5 place de la Sorbonne, París, 1967, pp. 128 a 130.

¹²⁸ Vid. ese texto en PECES-BARBA, Gregorio, HIERRO, Liborio, IÑIGUEZ DE ONZOÑO, Santiago y LLAMAS, Angel. *Derecho Positivo de los Derechos Humanos*, Debate, Madrid, 1987, pp. 73 y 74.

límites de la tolerancia que la filosofía europea aceptará hasta el siglo XIX e incluso el XX se encuentran ya en un texto de 1515. Sin embargo, su genial clarividencia poco podía influir a corto plazo en los destinos de su propio país. Veinte años más tarde morirá víctima de la tiranía y de la voluntad de un monarca absoluto, contra todo lo cual combatió en *Utopía*, y precisamente por ser fiel a su conciencia. Tomás Moro es una figura en la historia de los derechos fundamentales no sólo por su pensamiento, por ejemplo en este campo de la tolerancia, sino por su coherencia moral, en defensa de su derecho a creer según su conciencia, que le llevó a la muerte.

3. La filosofía de la tolerancia en los pensadores católicos

En el contexto de la persecución contra los «papistas» y de la anacrónica reacción ya señalada del Papa Pío V con la bula *Regnans in excelsis* hay que situar al primer defensor católico inglés de la tolerancia William Allen (1532-1594). Este sacerdote inglés, fundador del seminario de Donai para sacerdotes y misioneros ingleses, contestó en 1584 a una apología del poder de la reina Isabel que hizo su secretario el Tesoro William Cecil, Lord Burleigh, «The Execution of Justice in England» 1584, ante el escándalo provocado en Europa por la represión inglesa de los disidentes religiosos. La obra de Allen, del mismo año que la de Cecil a la que contestaba, se llamó «A true sincere and modest Defence of English Catholics»¹²⁹. En la obra atacará al *ius circa sacra*, la injerencia del poder temporal en materia religiosa, esa expresión de un Estado Aboluto, que no tiene límites en las conciencias de los hombres. Dada la peculiar situación religiosa inglesa es coherente que para defender la tolerancia sea necesario referirse a los límites del poder, y al derecho a la autonomía de la Iglesia.

«... Esta política llena de astucia no hace diferencias entre el régimen espiritual y el régimen temporal: o, más bien, suprime toda jurisdicción eclesiástica y, según la expresión del pernicioso libelo (el de Burleigh) llama derecho regaliano ("regality") a este poder espiritual que la reina reivindica contra el Papa; busca por todos los medios posibles extinguir la jeraquía episcopal de la Iglesia de Cristo para encerrarlo todo en la autoridad real.

¹²⁹ Reeditada en 1914 en Londres con un prólogo del Cardenal Bourne Allen; fue nombrado Cardenal en 1587 y se entregó, según indican LECLER y VALKHOFF, desde entonces a actividades políticas y conspiraciones contra la monarquía británica, muy contestables (vid. *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, ref.14, tomo II, p. 114). Sobre el tema de los católicos ingleses bajo Isabel, vid. LECLER, J. *The Politics of English Catholics during the reign of Elisabeth*, The Month, marzo de 1902, pp. 290 a 305.

Sus defensores alegan, estúpidamente para los sabios pero persuasivamente para los simples, este pasaje de la Escritura "... Sed sumisos al Rey como al soberano" (I Pedro 2, 13). De acuerdo con esa tesis hubieran excluído a Pedro de la primacía espiritual que ejercía en tiempos de Nerón, para dársela al citado Nerón, como derecho regaliano, exactamente igual que hoy entregan a la reina, como una parte de sus derechos regalianos ("a piece of her Regality") a la vez la autoridad papal, la episcopal y eclesiástica en Inglaterra».

«¡Como si no hubiera diferencia entre un rey y un sacerdote!

¡Como si no hubiera distinción entre el Cuerpo místico de Cristo y un cuerpo político o una comunidad humana! ¡Como si Cristo hubiera dado su cuerpo, su Esposa, su comunidad espiritual para ser gobernada por los reyes y los emperadores (éstos eran entonces y lo fueron durante algunos siglos perseguidores de su Iglesia y de su fe, y tenían una soberanía tan entera y perfecta como cualquier príncipe católico) o, más tarde, por los reyes cristianos que, recibiendo el yugo de Cristo y la fe, se constituían en hijos y miembros de la Iglesia y no en sus cabezas! ¡Como si nuestro Salvador no hubiera en su tiempo establecido ministros especiales para el gobierno de su Iglesia! ¡Como si el Espíritu Santo no hubiera colocado apóstoles, prelados, pastores y doctores para gobernar la misma Iglesia hasta el fin del mundo! Esta confusión diabólica de las cosas y esta atribución de toda la soberanía espiritual al príncipe y al poder temporal que la escritura llama, para bien distinguir *humanam creaturam* (I Petr. 2, 13) suprimía la vida auténtica y la esencia de la Iglesia de Dios y de toda religión. Preparará el camino al Anticristo que destruirá, si puede, todo poder espiritual y temporal, y se establecerá como objeto de adoración sobre todo lo que tiene nombre en el cielo y en la tierra.»

«¡Maldición a nuestra nación y a los pecados de nuestro pueblo! Por concesión de Dios aparece como el primer ejemplo de esta abominable metamorfosis del poder espiritual y del gobierno de nuestras almas en las «regality» de nuestro rey. ¡Vergüenza para este panfletista sin Dios (Lord Burleigh) y para su impío designio!, porque para defender este error especial de nuestro rey y de nuestro país calumnia a otros príncipes muy piadosos. Quisiera hacer creer, en efecto, que sólo permiten en sus reinos el ejercicio de la autoridad pontificia en la medida en que obtienen beneficios...»¹³⁰.

¹³⁰ Traducido de la versión francesa citada por LECLER y VALKHOFF: *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, ref. 14, tomo II, pp. 115 y 116.

Propiamente no estamos ante una coherente defensa de la tolerancia y de los derechos de la conciencia religiosa; se defiende la autonomía de la Iglesia y los fundamentos de la autoridad del Papa, frente a las injerencias de la soberanía regia. Parece, pues, que aquí el respeto a la conciencia vendrá de la no interferencia del Estado, y sin embargo esa vía no conduce necesariamente a la libertad religiosa, puede conducir a otros tipos de intolerancia. Por otra parte los príncipes católicos de ese tiempo ¿no toleran y respetan la autonomía de la Iglesia y la autoridad de Roma, en tanto en cuanto pueden servir a los intereses propios y a la razón de Estado?.

La vía de la tolerancia y de la libertad religiosa exigirá una organización jurídica y por consiguiente una intervención del Estado para garantizar frente a cualquier interferencia de cualquiera, y también de la Iglesia Católica, el respeto a la conciencia del ciudadano. De todas formas, puede ser una aportación en defensa de la tolerancia, y lo era de hecho en la Inglaterra de Isabel Tudor, defender la autonomía de la Iglesia frente al *ius circa sacra* del Estado, pero había que completar la argumentación para garantizar también las conciencias frente al dogmatismo de las Iglesias.

Robert Persons (1546-1610), jesuita y compañero del mártir católico Edmond Campion (ejecutado en 1581) en la misión de Inglaterra, abandonó su país poco después de la muerte de éste y se convirtió, desde entonces, en un defensor de la intervención extranjera en Inglaterra y de los intereses de la Santa Sede.

En sus escritos denunciará, a veces desde perspectivas próximas a los «Políticos» franceses, la persecución que sufren los católicos y apuntará una filosofía de la tolerancia, aún no suficientemente distinguida de la idea de la supremacía y de la verdad de la Iglesia Católica. El mismo título, largo título, de uno de sus escritos de 1607 subraya suficientemente cuál es la intención de Persons: «Tratado tendente a la mitigación de la suerte de los súbditos católicos en Inglaterra. Donde se demuestra que no es imposible para súbditos de religión diferente (especialmente para católicos y protestantes) vivir juntos en una obediencia y sumisión respetuosa bajo el gobierno de Su Majestad el Rey de Gran Bretaña, contra los escritos sediciosos de Thomas Norton, ministro y también de otros, cuyos dos argumentos falsos y calumniosos sedicentemente extraídos de la doctrina y de la práctica católicas referentes a la rebelión y a la restricción mental son refutados y vueltos contra ellos mismos...»¹³¹.

¹³¹ «A treatise tending to mitigation towards Catholic subjects in England...» 1607.

Ya en esta obra, como se desprende suficientemente del título, desde una posición de defensa de la Iglesia Católica se enuncia la tesis de los «políticos», porque si no cabe acuerdo en materia religiosa «...no agreement can be in religion», sí cabe, sin embargo, una convivencia civil y simplemente humana, sin violencias «but in conversation there may be»¹³².

En su obra «The judgement of a catholic Englishman» (1608), respuesta al propio rey Jacobo I y a su *Triplici nodo triplex cuneus*, combatirá contra el juramento de fidelidad¹³³, y para ello atacará a la opresión y a las violaciones de la conciencia.

«... Ninguna violencia es comparable a la que se hace a las conciencias. Un hombre puede tener la voluntad y la resolución de sufrir no importa qué opresión, sea la pérdida de sus bienes, de su dignidad, de la vida misma, pero la opresión de la conciencia nadie puede soportarla paciente y serenamente. Porque si cede sobre ese punto ofende a Dios y pierde a su alma... El que forzase a un judío, o a un turco que existe una Santa Trinidad, sabiendo o sospechando que actuarían así contra su conciencia, pecaría gravemente porque obligaría a los otros a cometer un pecado...»¹³⁴.

Para defenderse de las lógicas objeciones que podía levantar la anterior afirmación puesto que los católicos —piénsese en la Inquisición— también históricamente han forzado —y forzaban en aquellos años— las conciencias en la forma criticada por Persons, sostiene que no son comparables ambas situaciones porque la Iglesia posee un *ius acquisitum* sobre los herejes, súbditos de la Iglesia por el bautismo, del que carece la Iglesia Anglicana. Sin embargo, esta hábil dialéctica aparta a nuestro autor de la recta concepción de la tolerancia que luego se impondría y que supone la igualdad ante la ley, y que desde luego no permite los dos raseros: unos que

¹³² *Ibidem*, p. 56.

¹³³ Impuesto en la primera ley de 1606 sobre materia religiosa, tras la Conspiración de la pólvora («Gunpowder Plot») de noviembre de 1605, que obligaba a una participación anual a los adultos en la comunión anglicana bajo penas de multa agravadas para los reincidentes. El juramento de fidelidad que se fijaba obligatorio para los súbditos mayores de 18 años decía, en su núcleo fundamental «... Yo juro y protesto que detesto y abjuro, como impía y herética, esta condenada proposición y doctrina según la cual los reyes excomulgados o privados de sus derechos por el Papa, pueden ser depuestos o asesinados por sus súbditos u otro cualquiera. Yo creo y admito en conciencia que ni el Papa ni nadie en el mundo tiene poder para liberarme de este juramento o de alguna de sus partes...» (Tomado de LECLER: *Historia de la Tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, tomo II, p. 417).

¹³⁴ «The Judgment of a Catholic Englishman, living in banishment for this religion, written to his private friend in England concerning a late Book set forth and entitled: Triplici nodo, triplex cuneus...» 1607, pp. 20 a 22.

pueden violentar las conciencias en base al *ius acquisitum* y otros que no lo pueden hacer.

Persons concretará al final de su trabajo su finalidad en la defensa de los católicos ingleses: «...Piden el reposo y el buen uso de sus propias conciencias en materia de religión, de que gozan los protestantes por tolerancia en muchos países católicos, y eso con mucha menos razón, si se juzga por la antigüedad de los derechos y de las posesiones que pretenden tener por el ejercicio de su propia religión...»¹³⁵.

El último escrito de Persons se publicará póstumamente en 1612 y es una respuesta al teólogo anglicano William Barlow; supone una precisión de Persons a sus anteriores argumentos *A discussion of the answers of M. William Barlow, doctor of divinity, to the book entitled: «The judgement of a Catholic Englishman»*¹³⁶. Insistirá sobre la obligación de seguir a la propia conciencia aunque sea errónea:

«... ¿Un hombre está o no obligado, bajo pecado, a seguir su conciencia, incluso errónea? Los teólogos responden afirmativamente: o hay que seguirla o al menos no se debe actuar contra ella. En el caso, en efecto, de que el error proceda de una ignorancia invencible, entonces el hombre está obligado a seguir su conciencia, incluso errónea, puesto que no puede tener motivo para abandonarla. Pero si la ignorancia es vencible —según el lenguaje de los teólogos— el hombre está obligado a abandonar tal conciencia errónea. Porque nuestra voluntad está siempre obligada a seguir la dirección de la razón o a no ir contra ella, se equivoque o acierte dicha razón. No puede haber sino pecado para nuestra voluntad, en efecto, al aceptar lo que nuestra razón juzga malo...»¹³⁷.

Luego pasará de esta teoría general a su aplicación, que es realmente lo que interesa para el objetivo del panfleto de defensa de los católicos ingleses:

«... Los católicos que siguen el dictamen de su conciencia sobre puntos de fe recibidos sin interrupción desde los orígenes del cristianismo, no pueden ser obligados equitativamente a rechazarlos. No se puede negar que una sanción tan severa, la del *praemunire*, supone una coacción grave que suprime toda libertad. Por consiguiente, esos católicos, sacerdotes o seglares, de los que se dice que han jurado libremente, no tenían en concreto nin-

¹³⁵ PERSONS «A treatise tending to mitigation...» ref. 131, p. 126.

¹³⁶ Sin lugar de publicación, fechada en 1612.

¹³⁷ PERSONS «A treatise tending to mitigation...» ref. 131, p. 34.

guna libertad. Es algo así como la libertad del comerciante que tirase sus mercancías al mar (para salvar su vida). Una tal libertad, a decir verdad, según la enseñanza de los filósofos, no merece el nombre de libertad...»

Sale por fin Persons al paso de una objeción de Barlow sobre si los católicos, ocupando el poder en Inglaterra, concederían a los protestantes la tolerancia:

«...¿Cómo Barlow afirma eso (que no concediéramos la libertad a sus correligionarios), puesto que existen muchos príncipes católicos en Francia, en los Países Bajos y en Alemania que conceden la referida tolerancia a diversas sectas?... Sin duda, según la equidad y la justicia, como ya hemos dicho, ninguna secta en Inglaterra, lollards, luteranos, zwinglianos, calvinistas, tiene el derecho de conciencia de negar la tolerancia a aquellos de los cuales se han separado, mientras que la Iglesia católica mantiene sus derechos sobre los que han abandonado. Pero la Iglesia puede frecuentemente renunciar al uso de ese derecho y tolerar también a diferentes sectas, por ejemplo cuando éstas se han multiplicado de tal manera que no pueden ser reprimidas sin grandes escándalos, tumultos y descabros...»¹³⁸.

Como se ve por estos textos y por los de Allen, los católicos ingleses, pese a la situación de persecución que sufren, no acaban de ver la tolerancia o la libertad religiosa como un derecho de todos. La «Verdad» del Catolicismo será el obstáculo que les impide alcanzar esa perspectiva. Así, muchas veces sus argumentos parecen oportunistas o exentos de igualdad. Por esa vía de pretender no sólo la verdad de la religión católica sino la posibilidad de imponerla por la fuerza siempre que ello no produzca daños o tumultos, se llega a un callejón sin salida. La formación de la idea de la tolerancia y su influencia en el origen histórico de la filosofía de los derechos fundamentales seguirá otros caminos.

4. La tolerancia en las sectas menores

En el siglo XVI, con la aparición de los disidentes de la Iglesia de Inglaterra no se puede decir que aparezcan los escritos de tolerancia inmediatamente. Existe mucha confusión. Por ejemplo, Robert Browne, defensor —como separatista— de una forma de organización separada tanto del Estado como de la Iglesia de Inglaterra, que sería una asociación volunta-

¹³⁸ PERSONS «A treatise tending to mitigation...» ref. 131, p. 260.

ria de fieles fundada en un pacto o «covenant», dirá por un lado que «... es la conciencia y no la potestad humana la que nos mueve a buscar el reino de Dios...»¹³⁹, y por otro que el magistrado debe velar por la disciplina eclesiástica y que tiene poder para juzgar los asuntos religiosos¹⁴⁰.

Hay que esperar al siglo XVII para encontrar una coherente defensa de la tolerancia en los autores de las sectas menores. Quizá el primer ejemplo sea Thomas Helwys, fundador de los «general Baptists» (1550-1616). Orientado a partir de 1606 hacia un puritanismo radical de tipo separatista influido por John Smith, se exilió en Holanda. Allí, en la línea de los menonitas, rechazó el bautismo de los niños. Así fue rebautizado por Smith en 1609. De vuelta a Inglaterra fundó la primera iglesia baptista de aquel país, y rápidamente sufrió persecución e incluso fue encarcelado durante algún tiempo. ¿En esas condiciones puede extrañar su defensa de la libertad religiosa?

Su principal obra para nuestro tema es *El misterio de la Iniquidad*¹⁴¹ (1612), y aunque en ella ataca en términos de gran dureza a todas las iglesias y sectas de Inglaterra, especialmente a la Anglicana y a la Católica, acaba sosteniendo la necesidad de acabar con el *ius circa sacra*, dejando la libertad religiosa a todas las iglesias y sectas. La propia dedicatoria de Helwys a Jacobo I es muy representativa de la intención del autor:

«... Escucha Rey, y no desprecies el consejo de los pobres y deja que su queja llegue hasta tí. El Rey es un mortal y no un Dios; por consiguiente no tiene poder sobre las almas inmortales de sus súbditos para darles leyes y ordenanzas y establecer sobre ellos unos lores espirituales. Si el Rey tiene autoridad para hacer lores espirituales y leyes eclesiásticas, entonces es un Dios inmortal y no un hombre mortal. Oh Rey, no te dejes inducir por los engañadores para pecar contra Dios, al que debes obedecer; ni contra los pobres súbditos que deben y quieren obedecerte, en todo lo referente al cuerpo, la vida y los bienes. En otro caso, permíteles morir. Dios Salve al Rey. Spittlefield, cerca de Londres. Thomas Helwys...»¹⁴².

¹³⁹ «A treatise of reformation» (1582) sin lugar de impresión, citado por LECLER en *Historia de la Tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref. 14, tomo II, p. 400.

¹⁴⁰ En un trabajo posterior, «A letter to Mr. Flower» 1569, reeditada por C. Burrage en 1904 con el título *A new year quift*, citado por LECLER en obra señalada en nota anterior p. 401.

¹⁴¹ «A short declaration of the mistery of Iniquity», 1612, sin denominación de lugar, aunque se había impreso en Holanda. En 1935, la Baptist Historial Society publicó una reproducción fotostática con una introducción de su presidente, H. Wheeler Robinson (Londres, 1935).

¹⁴² Dedicatoria manuscrita que se encuentra en el ejemplar de la edición original que está en la Bodleian Library de Oxford, reproducido en facsímil en la primera página de la reedición de 1935.

El enfoque que ya hemos encontrado en algunos autores franceses en torno a la polémica del Edicto de Nantes, reaparece aquí y será más tarde seguido por Roger Williams y otros. No existe ningún poder sobre las conciencias. El Derecho no puede entrar ahí. Sólo puede garantizar el derecho natural a la libertad de conciencia: desde la tolerancia. Estamos en la cuna de los derechos fundamentales. En el interior de la obra insiste y desarrolla su idea, después de haber expuesto el sentido del poder del monarca y la obligación de obedecerle en los problemas temporales en conciencia:

«... ¿El Rey no sabe que el «Dios de dioses» y «Señor de señores» le ha colocado por debajo de El, como rey terrestre, y le ha dado todo poder terrestre; pero se ha reservado para El un reino celeste, «un reino que no es de este mundo» (Juan 18-35-37) y que los súbditos de ese reino «no son de este mundo» (Juan 17, 14) aunque su rey esté «en el mundo» como ellos mismos están «en el mundo»? ¿El rey no sabe que no tiene nada que hacer en ese reino, con su poder real, siendo él mismo sólo un súbdito? Así resulta que no hay ni rey, ni primado, ni metropolitano, ni arzobispo, ni lores espirituales, sino sólo Cristo, y que no puede, en su nombre ejercer autoridad de un hombre a otro hombre... Que se aleje del pensamiento de nuestro señor rey la idea de querer delegar su poder terrestre a cualquiera para gobernar como señor el reino y la herencia de Cristo; esta herencia que Cristo se ha reservado a sí mismo para regirla y gobernarla únicamente por su palabra y por su espíritu; esta herencia donde ningún poder terrestre es admitido para todo lo que es ajeno al reino terrestre...»¹⁴³.

Realmente son ideas precisas, llenas de buen sentido, y aparecerá pronto el argumento de las conciencias y de su respeto que nos sitúa en el origen histórico de los derechos fundamentales:

«... El Señor requiere una obediencia espiritual, y la espada de un rey no puede alcanzar los espíritus de los hombres. Y si nuestro señor el rey fuerza y obliga a los hombres a adorar y participar en la Cena del Señor contra su conciencia, conducirá a sus súbditos a adorar y a comulgar indignamente, y les obligará además a pecar contra Dios y a agravar su propia condenación.... Que nuestro señor el rey juzgue si existe en el mundo cosa tan injusta y tiranía tan cruel como forzar las conciencias de los hombres en sus relaciones con Dios... Si el rey quiere complacer a Dios, que intente «devolver a los pecadores al camino, al camino del cual se han perdido...» (Santiago 5, 20) y a «orientar a los hombres hacia la Justicia» (Daniel 12, 3) no por medio de su espada, sino por «la locura de la predicación» pues esos

¹⁴³ Ref. 141, pp. 41 y 42.

son los medios que Dios ha cogido para salvar a los hombres que creen...»¹⁴⁴.

Desde el punto de vista del poder y del Derecho no existe más que el camino de la libertad de conciencia y la organización de su protección. La conciencia y su libertad es un límite al poder del Estado y a su Derecho. De ella se genera un Derecho previo al Estado —así se hablará de un Derecho natural— como primera forma de aparición de los derechos fundamentales. El rey tendrá que proteger esa libertad de conciencia:

«... Los súbditos desean, que gracias a su rey, puedan gozar de esta libertad bendita: poder oír la Escritura según su propio entendimiento, rezar en su culto público con su propio espíritu, de tal manera que si caen en el error su pecado recaiga sobre su propia cabeza, y que la mano del rey sea inocente y apartada de su transgresión. Esto no será posible, si el rey soporta voluntariamente que su poder sea utilizado para obligar a los hombres a orar y comprender la Escritura según el espíritu de los señores obispos. Que el rey llegue a comprender que si no puede imponer su poder a las conciencias, ni siquiera en las cosas indiferentes, puede todavía menos mandar a las conciencias en las relaciones íntimas entre el hombre y Dios... Nuestro Señor el rey no tiene, por consiguiente, ningún poder para nombrar oficiales en este reino (se refiere al del espíritu) menos aún para instituir lores espirituales para reducir a esclavitud los espíritus de los hombres, cuando se trate de escuchar la Escritura y de adorar a Dios...»¹⁴⁵.

Su defensa de la libertad de conciencia es total; es uno de los pocos ingleses que incluirá a la Iglesia católica en su defensa de todas las conciencias. El principio de igualdad propio de las concepciones de los derechos fundamentales, que las distinguen de los privilegios medievales y del *ius singulare* otorgado a grupos y sectores sociales o ciudades, se encuentra en Helwys:

«... Rogamos a nuestro señor el rey que nos libere de la sospecha de haber intentado provocar sevicias contra los católicos, en razón a sus cre-

¹⁴⁴ Ref.141, pp. 44 a 47.

¹⁴⁵ Ref.141, pp. 53 a 59. En la misma línea la confesión de fe baptista de 102 artículos compuesta por SMITH hacia 1612 dirá en su artículo 86: «Nosotros creemos que el magistrado no debe inmiscuirse, en virtud de su oficio, en los asuntos religiosos o en las materias referentes a la conciencia, que no tiene la misión de forzar y obligar a los hombres a adoptar esta o aquella forma de religión o de doctrina. Tiene la obligación de dejar la religión cristiana libre según la conciencia de cada cual y ocuparse únicamente de las transgresiones civiles de los males y de los perjuicios que los hombres se causan entre sí, de los asesinatos, de los adulterios, de los robos... Porque Cristo sólo es el Rey, el Legislador de la Iglesia y de la conciencia...» (Citado por LECLER. *Historia de la Tolerancia...*, p. 473).

encias, si son unos auténticos y fieles súbditos del rey. Como declaramos libremente, nuestro señor el rey no tiene más poder sobre sus conciencias que sobre las nuestras. No tiene absolutamente ninguno. No es más que un rey terrestre y no tiene autoridad como tal sino en las causas terrestres. Si sus pueblos son obedientes y fieles súbditos de todas sus leyes humanas no tiene que pedirles nada más. Porque la religión de los hombres está entre Dios y ellos mismos... No puede juzgar entre Dios y el hombre. Sean heréticos, turcos o judíos, no es competencia en ningún caso de su poder terrestre el someterlos a un castigo...»¹⁴⁶.

Según avanzará el siglo XVII aumentará la importancia de los heterodoxos liberales, y así la importancia de las aportaciones de éstos en materia de tolerancia y de libertad religiosa. Así John Hales (1564-1656), teólogo del colegio de Eton, que asistió en 1618 al sínodo de Dordrecht, y que se convirtió al arminianismo por influencia de Episcopio, en su obra «Cómo comportarse con los cristianos equivocados», planteará su punto de vista sobre la tolerancia:

«... Puesto que es imposible, cuando la Escritura es ambigua, que todas las opiniones se pongan de acuerdo, hay que buscar un medio no para establecer en todos los espíritus la unidad de fe, sino más bien para obtener que la multiplicidad de las opiniones no turbe la paz de la Iglesia.

Si no pretendemos imponer a todos nuestra manera de pensar, si procuramos no anatematizarnos unos a otros, entonces podremos unirnos en la caridad. Lo que nos pide San Pablo, o más todavía lo que exige de nosotros el Espíritu Santo, no es la identidad de opinión sino la "unidad del Espíritu Santo con el vínculo de la paz..." (Efesios, 4, 3)»¹⁴⁷.

William Chillingworth (1602-1644), en la misma línea de defender la tolerancia y una Iglesia amplia y comprensiva, dirá: —

«...Suprimid esta forma de perseguir, de quemar, de maldecir a los hombres, porque no suscriben las palabras humanas como palabras divinas... Suprimid la tiranía, que es el instrumento del diablo para fomentar los errores, las supersticiones y las impiedades... Invitad a los cristianos a la justa y entera libertad de someter su inteligencia bajo el sólo yugo de la Escritura; y lo mismo que los ríos, si no encuentran obstáculos, corren hacia el océano, también podemos esperar, con la bendición de Dios, que la liber-

¹⁴⁶ Ref.141, p. 69.

¹⁴⁷ Citado por LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, tomo II, p. 439.

tad universal así orientada llevará rápidamente a la cristiandad hacia la verdad y la unidad...»¹⁴⁸.

Hay en él un paso más que en Hales. Se habla de libertad, pero no con la claridad y con la profundidad con que, para el enfoque correcto del origen histórico de los derechos, lo hacía Helwys.

Más clara será la posición de John Goodwin, quien, con algún otro autor, «partiendo de la noción congregacionalista de la Iglesia, sociedad voluntaria de «santos», de rescatados, fundan la libertad religiosa en la separación radical de la Iglesia y del Estado»¹⁴⁹. Vicario de San Esteban en Londres, estuvo vinculado a la secta presbiteriana, pero acabó separándose de ella por su intolerancia, aproximándose a las independentistas. Su primer escrito en 1644, titulado *θεομικχια*, es un comentario a Gamaniel cuando exhorta a los judíos a dejar en libertad a los apóstoles pues, como se dice en los Hechos de los Apóstoles, en caso contrario «correis el riesgo de luchar contra Dios...»¹⁵⁰. Defenderá como línea de tolerancia lo que él llama el «congregational way»:

«...Constituye una extraña locura por parte del hombre correr el riesgo de combatir a Dios, intentando suprimir los «caminos» de los que todavía no se puede decir con certeza que no son los «caminos» de Dios...».

Desde esta perspectiva, Goodwin defenderá ya la libertad de conciencia de los católicos. El camino práctico es limitar el poder civil en materia religiosa, estableciendo la barrera de los derechos de la conciencia. En otro escrito llamado *βασανισ Ζαι*, planteará, frente a los intentos de Cromwell de buscar una base religiosa común a todas las sectas, los límites del poder. También en el origen religioso de los derechos fundamentales como filosofía está la idea del límite del poder; ambos aspectos, derechos de la conciencia y límites del poder, son inseparables. En realidad, la lucha por la tolerancia es una de las facetas de la lucha por limitar el poder:

«... Dios no ha dado nunca comisión o autoridad a los pueblos para confiar a sus gobiernos una potestad diferente a la que Él les dio por medio

¹⁴⁸ Citado por LECLER en obra señalada en nota anterior, p. 442, de la obra *The religion of Protestants a safe way to salvation*, (1638), publicada en *Works*, Oxford, 1838.

¹⁴⁹ LECLER, J. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, p. 467, 146), Hechos V, 39.

¹⁵⁰ «*θεομικχια*.» or the grand imprudence of men running the hazard of fighting against God, in suppressing any way, doctrins or practice concerning which they know not certainly wheter it be from God or no». Londres 1644, Reimpreso por W. Hallen, *Tracts on liberty in the puritan Revolution*, (1638-1647), tomo III, Nueva York, 1933 pp. 1 a 58. La cita es de la página 19.

de la Ley Natural. De ello resulta que los gobiernos normalmente investidos por el pueblo no tienen más autoridad que la que él ha recibido de Dios y de la Ley Natural. Si pues, un pueblo pretende conferir a su príncipe lo que ni formal ni eminentemente ha recibido, esta delegación sería nula y vana... Ahora bien, es cierto que ningún pueblo o comunidad ha recibido de Dios potestad ni por la Ley Natural ni de ninguna manera, para establecer una regla según la cual estén todos obligados a creer las mismas cosas sobre todos los puntos de la religión cristiana o conformar su juicio en materia de fe o culto, a la decisión de algunos y ésto bajo pena de un castigo civil. En efecto, Dios no ha dado jamás a ningún hombre ni a ningún grupo de hombres potestad para someter las conciencias humanas en las materias en que El es el único maestro»¹⁵¹.

Se introduce un nuevo e importante elemento doctrinal al limitar al pacto social, que no podía acordar nada contrario al «derecho natural», a la libertad de conciencia. El acuerdo sobre la sociedad, el Estado y el Derecho se detiene ante la conciencia de los hombres. Los límites del poder no son sólo los del poder Absoluto, también son del poder democrático nacido del pacto. Esa idea de que los derechos son previos al pacto, triunfos frente al poder, que encontramos con la fundamentación liberal, en este caso del derecho de la conciencia y como origen histórico de todos los derechos fundamentales, aparece evidente en este texto de Goodwin.

Entre los baptistas, además de Helwys, ya estudiado, hay que señalar a Leonard Busher, que hablará ya del término libertad de conciencia en su escrito *Religious Peace: or a plea for liberty of conscience* (1614)¹⁵²:

«... Los súbditos que quisieran matar a sus reyes y gobernantes por diferencias de religión, deben tener en cuenta que con ello justifican a los reyes y gobernadores que matan a sus súbditos a causa de las diferencias religiosas... La persecución por motivos religiosos es una bestia cruel y monstruosa que destruye a la vez a los príncipes y a los pueblos, pone trabas al Evangelio de Cristo y dispersa a los discípulos que predicán su nombre...»¹⁵³.

Finalmente, dos panfletos baptistas atribuidos a John Murton, discípulo de Helwys, completan el panorama de los escritos de tolerancia de las sec-

¹⁵¹ Citado por LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, ref.14, tomo II, p. 472.

¹⁵² El planfleto de Busher se reimprimirá en 1646 en plena guerra civil y más tarde, en 1846, en la recopilación de textos *Tracts on Liberty of conscience and persecution*, Hanserd Knollys, Londres, 1848, con un estudio histórico preliminar de Edward Bean Underhill.

¹⁵³ BUSHER, ref. 152, p. 41.

tas menores. El primero de ellos, de 1615, *Objections answered by way of Dialogue*¹⁵⁴, supone un diálogo entre un cristiano, un indiferente y un anticristiano, y en él se defenderán los derechos de todas las conciencias, incluida la de los papistas, de forma indudablemente moderna y en el lenguaje de los derechos fundamentales:

«... En cuanto a los papistas, podemos conjeturar justamente que una de las causas principales de todas sus traiciones ha sido la violencia que se ha cometido contra sus conciencias, cuando se les ha forzado a participar en el culto público, según las leyes de este reino. Si se levantara esta obligación, no hay duda de que se tornarían mucho más pacíficos; tenemos la prueba de ello en diversas naciones en las que no se ha usado de semejante represión; pues ellos pueden tener la libertad para practicar su religión, con tal que sean fieles y obedientes al rey; el temor de las leyes del reino así como su propia paz y prosperidad les harían a este respecto mucho más inofensivos...»¹⁵⁵.

El segundo escrito, posterior, *A most humble suplication of many the King's Majesty's loyal subjects* (1620)¹⁵⁶ intenta acumular argumentos contra los atentados y contra la persecución a las conciencias. El poder temporal está limitado en esa materia, en la que no puede entrar:

«Los reyes de Israel podían obligar a sus pueblos a seguir los ritos carnales y las prescripciones de la ley antigua; Cristo, jefe del nuevo Israel, puede también obligar a los fieles a observar los mandamientos espirituales del Evangelio. Pero los jefes de las naciones no pueden obligar a sus súbditos a creer en el Evangelio, porque «la fe es don de Dios» y aquellos que no la tienen pecan en todo lo que hacen, incluso en materia de culto divino (Romanos XIV, 23; Hebreos XI, 6). Los jefes de las naciones no pueden, pues, obligar a nadie a los servicios religiosos, puesto que son incapaces de dar la fe...»¹⁵⁷.

También aquí, en la tolerancia en las sectas menores, se cumple la línea general en los siglos XVI y XVII de que serán los sectores perseguidos quienes tomarán conciencia de los límites del poder y de los derechos de la con-

¹⁵⁴ Reeditado en la recopilación de textos citada en nota 150 pp. 104-180.

¹⁵⁵ Citado por LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, ref.14, p. 477.

¹⁵⁶ Reeditado en la obra *Tracts on Liberty of conscience and persecution*, ref.150, pp. 181 a 232.

¹⁵⁷ Citado por LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, ref.14, p. 478

ciencia. En las colonias americanas se continuará la misma línea con los herejes anglicanos y con los católicos.

5. La filosofía de la tolerancia en las colonias de América del Norte

Jellinek, en su obra sobre *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, dirá tajantemente que «...la idea de consagrar legislativamente estos derechos inalienables e inviolables, los derechos naturales del individuo, no es de origen político, sino religioso. Lo que hasta aquí se ha recibido como una obra de la Revolución, es en realidad un fruto de la Reforma y de sus luchas. Su primer apóstol no es Lafayette, sino aquel Roger Williams que, llevado de su entusiasmo religioso, emigraba hacia las soledades para fundar un imperio sobre la base de la libertad de las creencias en cuyo nombre los americanos aún hoy le recuerdan con veneración»¹⁵⁸. En la misma línea, Laski dirá: «... El ejemplo de América era impresionante. El crecimiento de la libertad religiosa en el nuevo mundo es un ejemplo para el viejo... Cuando un cristiano tan devoto como Roger Williams pudo escribir que «todos los Estados civiles con sus tribunales de Justicia, en sus respectivas administraciones y constituciones, prueban ser esencialmente civiles y, por consiguiente, no jueces gobernadores o defensores del Estado espiritual del culto», estaba poniendo las bases para el ajuste que Europa iba a adoptar»¹⁵⁹.

Sin embargo, estas afirmaciones, probablemente una consecuencia de otra, no se pueden aceptar sin grandes matizaciones, aunque sirvan para valorar la importancia de la filosofía de la tolerancia en las colonias de América del Norte y, concretamente, la aportación de Roger Williams.

Parece indudable que los derechos fundamentales tienen, desde el punto de vista del pensamiento, un origen, o mejor quizá un impulso original, de inspiración religiosa. Pero sería simplificar incluso esa realidad, si no se insistiese al mismo tiempo, incluso a ese nivel de pensamiento, en los factores económicos, sociales y culturales como ya lo hemos hecho¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, edición de González Amuchastegui, p. 105. JELLINEK es un reflejo de la recuperación del pensamiento de Williams en el siglo XIX impulsada por la importante obra de George Bancroft sobre la historia de los Estados Unidos aparecida en 1843 en Boston: «History of the United States». Presentaba a Williams como un apóstol del gobierno civil, de la libertad de conciencia y de la igualdad.

¹⁵⁹ *El liberalismo europeo*, edición castellana en F.C.E. 1939, tercera reimpresión 1969, p. 113.

¹⁶⁰ Vid. el capítulo primero: «Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales».

Por otra parte, como ya hemos señalado anteriormente, no se pueden desconocer las aportaciones que en Francia, en Holanda e incluso en Inglaterra, se producen con anterioridad a Roger Williams, no sólo desde los sectores protestantes heterodoxos, sino incluso desde sectores católicos humanistas, ya en el siglo XVI. Lo que ocurre es que, por razones principalmente vinculadas al pluralismo religioso de las colonias de América del Norte, será en éstas donde esas ideas se plasmen antes en el Derecho positivo, aunque también algunas zonas son ejemplo de intolerancia, como Massachussets ¹⁶¹.

En este sentido, desde el pensamiento, hay que citar, como ya se ha hecho, especialmente a Roger Williams¹⁶². En los siglos XVI y XVII es la única aportación doctrinal importante en ese campo en las colonias inglesas de América del Norte.

Roger Williams (1603-1671) nació en Londres; capellán anglicano ordenado entre 1628 y 1629, se trasladó, procedente del Pembroke College de Cambridge a América, donde desembarcó en Salem en febrero de 1631. Allí chocó con los dirigentes puritanos por su crítica tajante a sus concepciones, que mezclaban a la religión con el Estado, justificando un sistema político teocrático en Massachussets. Especialmente rechazó la ley que exigía a los ciudadanos un juramento de fidelidad a la Carta de la Colonia porque esta medida «restringía la libertad personal y exigía una forma de servidumbre moral»¹⁶³. Era un disidente de los disidentes puritanos. Ante esa situación, en 1635 fue expulsado de Massachussets y fundó con algunos seguidores los primeros establecimientos de Rhode Island, en Providence, en 1636 ¹⁶⁴. Ante los

¹⁶¹ Vid. a esos efectos algunas de las historias de Estados Unidos donde se acredita la realidad de estas afirmaciones. Así, por ejemplo: LEMOUNIER, Leon. *La formation de Etats Unis 1493-1765*, NRF Gallimard, 9.ª edición, París 1948; SCHOELL FRANCK, L. *Histoire des Etats Unis Payot*, 2.ª edición, París, 1965 (traducción castellana en Ediciones Moreton, Bilbao, 1968); ALLEN, H.C. *The United States of America. A concise History*, Frederick A. Praeger, Nueva York, Washington, 1964, (traducción castellana en Paidós, Buenos Aires, 1969). Sobre Historia Constitucional, vid. TUNC, André et Suzanne. *Le Système Constitutionnel des Etats Unis d'Amerique*, Domat, Montchrestien, París, 1954 y la bibliografía contenida en nota 1, p. 24.

¹⁶² En el Derecho positivo está fundamentalmente reconocida la tolerancia en Maryland, en Rhode Island por influencia de Roger Williams, en Carolina a partir de 1665, en New Jersey y en Pennsylvania. Vid la obra ya señalada, *Derechos positivos de los derechos humanos*.

¹⁶³ LEMOUNIER, León. *La formation des Etats Unis*, ref.161, p. 100.

¹⁶⁴ Este pueblo, al que en pocos años siguieron otros tres hasta 1693, se fundó en la bahía de Narragansetts, en terrenos comprados a los indios Narragansetts e inicialmente acompañaron a Roger Williams otros cinco compañeros a los que se unieron pronto otros perseguidos por los colonos de Massachussets, como Mrs. Hutchinson en 1638. Después de Providence se fundó Portsmouth, Warwick y New-Port.

intentos anexionistas de Massachussets que amenazaban Rhode Island, Roger Williams fue a Inglaterra en 1643 para obtener una Carta para su colonia, consiguiéndola —con la colaboración de Henry Vane, miembro del Parlamento y pese a las intrigas de los enviados de Massachussets— como una carta «para las plantaciones de Providence en la bahía de Narragansetts en Nueva Inglaterra». En este contexto, y para defender el sistema político y religioso liberal que se había establecido en Rhode Island y que estaba amenazado por la intransigencia religiosa de los pastores de Massachussets, escribió y publicó Roger Williams su obra «The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience»¹⁶⁵, donde el autor presentó sus argumentos en favor de la tolerancia y de la libertad de conciencia con un diálogo entre la Verdad y la Paz, reuniendo muchos escritos anteriores sobre la tolerancia y demostrando impar conocimiento de la historia, de la escritura y del pensamiento cristiano anterior. Como dice Lecler, «escribió, pues, una verdadera «Summa» sobre la libertad de conciencia y sobre la naturaleza de los poderes del Estado»¹⁶⁶.

El propio prólogo de su trabajo es significativo de sus designios y de su planteamiento:

«...Primero, que la sangre de tantos cientos de miles de almas protestantes y papistas derramada en las guerras de Edades presentes y futuras, por sus respectivas conciencias, no es solicitada ni aceptada por Jesucristo, Príncipe de la Paz.

Segundo, abundantes escritores y argumentos se hallan expuestos en toda la obra contra la doctrina de persecución por causa de conciencia...

¹⁶⁵ La primera edición apareció en Londres 1643-1644; después Williams contestará polémicamente a una obra del pastor de Massachussets John Cotton, *The Bloody Tenent wasned and made white in the blood of the lamb*, Londres 1647, publicando con ocasión de un segundo viaje a Londres entre 1651 y 1654 un segundo trabajo, *The Bloody Tenent yet more bloody by the Cottons endeavour the wash it white in the Blood of the Lamb*. Ambas obras de Williams han sido reeditadas por S.L. Caldwell en la *Narragansett Club Publications*, tomos III y IV (providence 1867 y 1870) y, más recientemente, se puede encontrar *The Complete Writings of Roger Williams*, III, Russell and Russell Inc. Nueva York, 1953, de cuya edición citamos, en la traducción castellana de Carlos Garhard, en la selección de textos de VOLKOMER, Walter E. *El pensamiento liberal en los Estados Unidos*, Editores Asociados, México, 1972, pp. 38 y ss. Sobre Roger Williams se pueden ver los trabajos de EASTON, Emily: *Roger Williams, prophet and pioneer*, Boston, Nueva York, 1930; y ERNST. JAMES E. *The political thought of Roger Williams* Washington, 1929; SERGIO FERLITO. *Separazione fra Stato e Chiesa e libert religiosa nel pensiero di Roger Williams*, Giappichelli, Turin 1994. Es finalmente muy relevante para conocer la posición de los autores anglosajones la excelente obra de W. COYLE. «*Roger Williams. A Reference Guide*, Boston, 1977. En la obra de Ferlito, está la primera traducción de la obra de Williams, en este caso en italiano

¹⁶⁶ Vid. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, ref.14, p. 479.

Cuarto, la Doctrina de persecución por causas de conciencia se demuestra como culpable de toda la sangre de las Almas que claman venganza debajo del Altar.

Quinto, todos los Estados Civiles, con sus funcionarios de justicia, en sus respectivas constituciones y administraciones se demuestran como esencialmente civiles y, por consiguiente, no como Jueces, Gobernadores o Defensores de lo Espiritual o Estado y Culto Cristiano.

Sexto, es voluntad y mandamiento de Dios que (a partir de la venida de su Hijo, el Señor Jesús) se conceda una autorización de las conciencias y los cultos más paganos, judíos, turcos y anticristianos a todos los hombres en todas las naciones y países; y sólo se les podrá combatir con aquella Espada que es la única (en materia de Armas) capaz de conquistar, a saber, la Espada del Espíritu de Dios, la Palabra de Dios...

Octavo, Dios no quiere una uniformidad de Religión que deba promulgarse e imponerse en Estado alguno, cuya uniformidad impuesta es la mayor ocasión (más tarde o más temprano) de guerra civil, arrebató de conciencia, persecución de Jesucristo en sus siervos, y de hipocresía y destrucción de millones de almas...

Décimo, la uniformidad impuesta de Religión en toda una nación o un Estado, comprende lo civil y religioso, niega los principios de cristianismo y civilidad, y que Jesucristo haya venido en la Carne.

Undécimo, la autorización de conciencias y cultos distintos de los que un Estado profesa no puede más que procurar (según Dios) una paz firme y duradera (tomadas todas las garantías según la prudencia del Estado civil, para asegurar la uniformidad de la obediencia civil de toda clase).

Duodécimo, finalmente, los verdaderos cristianismo y civilidad podrán florecer ambos en un Estado o Reino, no obstante la autorización de diversas y contrarias conciencias, ya sea de judíos o de gentiles»¹⁶⁷.

Como se ve, partiendo de una raíz radicalmente religiosa, se defiende la tolerancia y la libertad de conciencia y se considera como condición necesaria para esto la no intervención del Derecho en ese terreno. Este planteamiento se concretará de una manera decisiva y muy clave en el capítulo XCII:

«... Paz. La cuarta sección es: los medios propios de estos dos Poderes para conseguir sus fines:

¹⁶⁷ Ref. 165, pp. 3 y 4.

- Primero, los medios apropiados con los que el poder civil debería conseguir su fin son únicamente políticos y, principalmente, estos cinco:

- Primero, erigir y establecer aquellas formas de gobierno civil que en prudencia puedan parecer más apropiadas, según las reglas generales de la Palabra y el estado del pueblo.
- la creación, promulgación y establecimiento de Leyes civiles sanas, no sólo las que se refieren a la justicia civil, sino también al paso franco de la verdadera religión; porque es el caso que la paz civil exterior resulta de ambas y es preservada por ambas, tanto por estas últimas como por las primeras:
«La paz civil no puede permanecer íntegra allí donde la Religión está corrompida (2 Cron. 15.3.5.6. Jueces 8)». Y sin embargo, aunque versen sobre religión, dichas Leyes pueden seguir considerándose como civiles, del mismo modo que, inversamente, un juramento sigue siendo religioso aún si versa sobre asuntos civiles.
- Tercero, elección y nombramiento de funcionarios civiles, que cuiden de la observancia de dichas leyes.
- Cuarto, castigos y recompensas civiles de transgresores y cumplidores de dichas leyes.
- Quinto, tomar armas contra los enemigos de la paz civil.

- Segundo, los medios con los cuales la Iglesia debería conseguir sus fines son solamente eclesiásticos, y son principalmente cinco:

- Primero, establecer solamente aquella forma de gobierno de la iglesia de la que Dios les ha dado un modelo en su Palabra.
- Segundo, no reconocer ni admitir legislador alguno en la iglesia, excepto Cristo y publicar sus leyes.
- Tercero, elegir y ordenar solamente funcionarios a aquellos que Cristo ha nombrado en su Palabra.
- Cuarto, recibir en su compañía a aquellos que son aprobados a infligir censuras espirituales contra aquellos que son rechazados.
- Quinto, oración y paciencia en el sufrimiento de cualquier mal por parte de aquellos que no lo tienen, que perturban su paz.

De modo que los Magistrados, en cuanto tales, no tienen poder alguno para establecer las formas de gobierno de la Iglesia, elegir funcionarios ecle-

siáticos o castigar con censuras de la Iglesia; sólo han de cuidar que la Iglesia cumpla en ella con su deber. Por otra parte, las Iglesias en cuanto Iglesias no tienen poder alguno (aunque como partes de la nación pueden tener poder) de establecer o alterar formas del gobierno civil; de elegir funcionarios civiles, infligir castigos civiles (ni siquiera a personas excomulgadas), como deponer Magistrados de su autoridad civil, o soliviantar contra ellos o contra sus leyes los corazones del pueblo, no más que el de exonerar a esposas o hijos o criados de la debida obediencia a sus esposos, padres o amos, o de tomar armas contra sus Magistrados, aunque éstos las persigan por razones de conciencia, porque, si bien los miembros de las Iglesias que sean también funcionarios públicos del Estado civil podrán acaso suprimir por la fuerza la violencia de usurpadores, como lo hizo Joyada con Atalia, no lo hacen como miembros de la Iglesia, sino como funcionarios del Estado civil»¹⁶⁸.

Ciertamente, Roger Williams afirma muy claramente, con planteamientos tan profundos como los de Locke en 1689, las bases de la tolerancia y del derecho a la libertad religiosa, y de la separación entre la Iglesia y el Estado como condición de ésta. Pero no hubiera sido posible sin todos los autores franceses, holandeses e ingleses que ya hemos analizado, y sin toda la tradición anterior del humanismo cristiano. En todo caso, es un eslabón indispensable en la filosofía de la tolerancia y de los derechos fundamentales en el siglo XVII. Pero representa además un precedente de Locke y de la tradición de los padres fundadores de la democracia americana que tuvieron una idea clara de la separación entre Iglesia y el Estado, que consideraron como una verdadera muralla entre ambas sociedades, en palabras de Jefferson, que proclamó antes Williams, y que se plasmaron en la Primera Enmienda a la Constitución federal en 1791. Así el estado laico aparece en la obra de un hombre profundamente religioso, en la mejor tra-

¹⁶⁸ Ref. 165, pp. 247 a 250. Ya anteriormente WILLIAMS había planteado la incompetencia del poder civil en cuestiones religiosas, en base a su definición de la Iglesia como asociación voluntaria de creyentes similares, en su estructura, a una sociedad mercantil: «La Iglesia o sociedad de adoradores (sea verdadera o falsa) puede compararse con un cuerpo o un colegio de médicos en una ciudad, con una cooperativa, sociedad o compañía que comercia con las Indias Orientales o Turquía. Estas sociedades pueden celebrar sus reuniones, poseer registros, organizar debates; en los asuntos que les conciernen pueden separarse, extinguirse y dividirse en cismas o facciones, querrellarse ante la justicia, disolverse o desaparecer sin que por ello se turbe lo más mínimo la paz de la ciudad. El bienestar y la paz de ésta son esencialmente distintos de los de las sociedades particulares. Los tribunales, las leyes y las sanciones de la ciudad son distintas a las suyas. La ciudad es anterior a ellos; permanece intacta y perfecta, aunque esta o aquella corporación se extinga o se disuelva...» citado por LECLER. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Tomo II, p. 479.

dición de creyentes laicos que se encuentra entre los grupos protestantes y con mayor dificultad en el ámbito de la Iglesia Católica. Anticipaba también Williams alguna de las ideas del radicalismo democrático y liberal de los «levellers» que se plasmó en 1647 en el Agreement of People. El propio Overton, uno de los más significativos «levellers», en su panfleto «The Aragoreement of Mr. Persecution» (1645), hace una alusión a Williams llamándole «Mr Trathand Peace»¹⁶⁹.

6. LOS ARGUMENTOS DE LA TOLERANCIA EN LAS CONSTRUCCIONES FILOSÓFICAS DEL SIGLO XVII

1. Entre el racionalismo y la Ilustración: Bayle, Spinoza y Thomasius

La defensa de la tolerancia y de la libertad de conciencia no fue sólo obra de sectas minoritarias, ni se expresó únicamente a través de panfletos o de libros polémicos. De los tres grandes argumentos estudiados, el primero, el ecuménico, era ciertamente religioso; el segundo o político parece más bien utilitarista o de oportunidad; sin embargo, el tercero hunde sus raíces en una concepción más profunda de filosofía moral y política; esto es, la idea de que la libertad de conciencia era un derecho natural había de fructificar en lo que Pedro Bravo ha llamado una literatura filosófica, en el sentido de que intenta fundamentar metafísicamente dicha libertad sobre la naturaleza racional del hombre¹⁷⁰. Sin eludir otras consideraciones en favor de la tolerancia, este impulso casi ilustrado que pretende tratar los asuntos morales desde una óptica estrictamente racional, aunque no carece de precedentes, será unos de los aspectos centrales de la filosofía de la segunda mitad del siglo XVII.

Un punto de referencia inexcusable de esa filosofía en relación con la tolerancia es la obra de Pierre Bayle. Nacido en 1647 en el seno de una familia protestante, se convirtió de modo fugaz al catolicismo para volver finalmente a la Iglesia reformada¹⁷¹. El pensamiento de Bayle suele citarse como uno de los ejemplos más sobresalientes del escepticismo moral¹⁷² y, en efec-

¹⁶⁹ Se puede encontrar este opúsculo de Overton en H. HALLER. *Tracts on liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, Nueva York 1934, tomo III, pag. 242.

¹⁷⁰ P. BRAVO. «Introducción» a la *Carta sobre la tolerancia*, ref. 38, p. 28

¹⁷¹ Un interesante apunte biográfico en F. GONZÁLEZ VICEN. «Pierre Bayle y la ideología de la Revolución», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, VI, 1989, pp. 15 y ss.

¹⁷² En la obra de R.H. POPKIN. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, F.C.E., México, 1983, se llama a Bayle «el gran escéptico», p. 16; y en el libro de KAMEN.

to, al menos su posición ante los problemas religiosos combina el culto a la razón con un absoluto respeto, no sólo jurídico sino también ético, a los dictámenes de la conciencia individual. Ciertamente, no se trata de imponer la razón sobre el conjunto de las Sagradas Escrituras; éstas pueden mantenerse en los aspectos más especulativos, como el misterio de la Trinidad, pero no así en los morales y de costumbres, donde todo ha de quedar sometido a la luz natural, que, por otra parte, nos muestra mayores similitudes que diferencias. Y esa luz natural, explica Hazard, «dice que la conciencia sólo depende de sí misma; que si, de buena fe, adopta lo que le parece ser la verdad, ninguna presión exterior puede actuar legítimamente sobre ella; que la conciencia que se equivoca sin malicia, la conciencia errónea, no es culpable y no debería ser obligada»¹⁷³.

Este planteamiento de la tolerancia se sitúa en un terreno distinto al que ya conocemos: aquí ya no estamos en presencia de una secta que desde su «verdad» propugna la libertad religiosa, sino que, al contrario, se viene a considerar que la libertad de conciencia es el único camino para alcanzar la verdad; mejor dicho, no hay verdad genuina que no sea fruto del dictamen de conciencia. Esta es la argumentación de Bayle: «la voluntad de desobedecer a Dios constituye un pecado; la voluntad de desobedecer el juicio firme y determinado de la propia conciencia es lo mismo que querer transgredir la ley divina; consiguientemente, todo lo que se hace contra los dictámenes de conciencia es un pecado»¹⁷⁴.

Los actos externos han de resultar coherentes con la conciencia y, por eso, la coacción estatal en materia religiosa, que opera necesariamente sobre

Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna, se puede leer que «... la fama de Bayle, limitada durante su vida, aumentó incommensurablemente después de su muerte. Los 'philosophes' del siglo XVIII vieron en él al pionero de la edad de la razón, y su escepticismo llegó a ser en todas partes la nueva ortodoxia de los no creyentes», p.232. Más matizadamente, P. HAZARD dice que Bayle «...hubiera llegado al escepticismo absoluto si hubiera cedido a la inclinación natural de su espíritu. Pero resistió... Así, de las dos caras que presentan todas las cosas, Bayle escoge aquella en que puede leer un poco de esperanza. Aun dudando llegar a la verdad absoluta, quería creer que lo falso era una enfermedad contagiosa y que tenía la misión de limitar sus estragos. Médico de ciegos que tenía al menos el deber de abrir algunos ojos...», *La crisis de la conciencia europea*, p. 104. Una interpretación parcialmente diferente en J.M. RODRÍGUEZ PANIAGUA. «Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa a fines del siglo XVII y la distinción entre moral y Derecho a principios del XVIII», *Anuario de Derechos Humanos*, n.º 4, pp. 359 y ss.

¹⁷³ P. HAZARD. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, ref. 82, p. 85.

¹⁷⁴ P. BAYLE. «Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, Contrainles d'entrer», en *Oeuvres diverses*, II, La Haya, 1727, reproducida en G.Olms, Hildesheim, 1965, II,8, p. 425. Hay una edición más reciente, cuidada por J.M. Gros, Presses Pocket, 1992.

los actos externos y no sobre la conciencia, sólo puede desembocar bien en la hipocresía o simulación de los ciudadanos, que se verán obligados a seguir un comportamiento incompatible con sus creencias, bien en la represión del hierro y el fuego. Y esto es, de entrada, muy poco acorde con el verdadero espíritu cristiano de humildad y paciencia¹⁷⁵. Por otra parte, ¿qué ocurriría si todas las Iglesias, convencidas como están cada una de ellas de ser la única verdadera, se tomasen al pie de la letra el precepto evangélico de «obligarles a entrar»?; la consecuencia sería un inmenso campo de batalla y «es imposible suponer que Dios» haya querido tal cosa. En suma, si hemos de aceptar que todo lo que resulta lícito a la verdad contra el error, ha de ser también lícito usado por el error contra la verdad, el imperativo de la tolerancia parece ineludible¹⁷⁶.

Por consiguiente, el magistrado civil es incompetente para forzar la conciencia y, si lo hiciere, sus leyes serían ilegítimas y nulas. Al igual de Locke en sus primeras obras, pero con un resultado diametralmente opuesto, Bayle se plantea el problema de la tolerancia con independencia del origen del gobierno: si entendemos que es Dios, la tolerancia es un deber, pues Dios no ha podido permitir coaccionar las conciencias, que sería como imponer el odio contra sí mismo, ya que «es igual ordenar actuar contra la conciencia que ordenar odiar o despreciar a Dios». Y si el origen se encuentra en un pacto de los hombres, el resultado no puede ser otro, pues tampoco los hombres podrían haber otorgado al soberano un derecho sobre sus conciencias. De donde se deduce que los reyes no han podido recibir ni de Dios ni de los hombres semejante poder¹⁷⁷.

Aunque en su *Commentaire Philosophique*, y como era habitual en la época, la defensa de la tolerancia parece extenderse sólo a las manifestaciones positivas de religiosidad¹⁷⁸, lo cierto es que en otra de sus obras hablará incluso en favor de los ateos, como hombres con los mismos derechos que los creyentes, llevando a sus últimas consecuencias el proceso de secularización iniciado con el tránsito a la modernidad, y sentando las bases de la igualdad y de la no discriminación en función de las creencias o no creencias, separando la moral de la religión, punto de partida de la moral laica de la burguesía liberal y de una teoría moderna de los derechos fundamentales: «...Una sociedad de ateos practicaría las acciones civiles y morales tan bien como lo harían otras sociedades, con tal de que sancio-

¹⁷⁵ *Ibidem*, I, 2 y 3, pp. 371 y ss.

¹⁷⁶ *Ibidem*, II, 8, p. 426

¹⁷⁷ *Ibidem*, I, 6, p. 384 y s.

¹⁷⁸ *Ibidem*, II, 9, p. 431.

nase los delitos, y que otorgase horror e infamia a ciertas acciones. Como la ignorancia de la existencia de un primer Ser, creador y conservador del mundo, no impediría a los miembros de esa sociedad ser sensibles a la gloria y al desprecio, a la recompensa y a la pena y a todas las pasiones que se ven en los demás hombres, no sofocaría todas las luces de la razón, y se vería entre ellos a hombres con buena fe en el comercio, fieles a sus amigos, que despreciarían las injurias, que renunciarían a las pasiones del cuerpo, que no causarían daño a nadie...»¹⁷⁹. También Spinoza intenta rescatar la interpretación de las Escrituras del dogmatismo y de la superstición, llevando la luz natural a un ámbito, el religioso, que debe estar dominado por la piedad, la sencillez, la sinceridad y, en suma por la libertad de conciencia de cada creyente. En el *Tratado teológico-político* (1670)¹⁸⁰, que ha sido calificado como una de las mejores expresiones del «ideal ilustrado de la igualdad y de la libertad, de la tolerancia y de la democracia»¹⁸¹, Spinoza plantea una de las primeras distinciones entre la dimensión pública y privada de la moral, circunscribiendo la religión a este último capítulo: así como el derecho a interpretar las cuestiones públicas corresponde al magistrado, «en religión las cosas son muy otras... no hay nada en ella que corresponda a la autoridad y al Derecho». Por eso, «cada cual tiene el pleno derecho de pensar con libertad incluso en materias de religión y no es concebible que se haga renuncia de este derecho»¹⁸².

Como en Leibniz, hay en Spinoza, si no una confianza en la reconciliación de las Iglesias, sí al menos una búsqueda de los elementos mínimos y comunes a todas ellas; y como en Bayle, hay también una sobrevaloración de los elementos morales sobre los especulativos en la definición de lo religioso. La fe no es más que creer en Dios y obedecerle, lo que se traduce en un solo precepto, que es amar al prójimo: esta «es la única norma de fe universal». De ahí «que la fe no requiere tanto dogmas verdaderos como piadosos» y esto no puede dar lugar a controversias entre hombres honrados. El objetivo de la fe no es la verdad, sino la obediencia y la piedad; «la fe, por tanto, deja a cada uno la máxima libertad de filosofía para que cada

¹⁷⁹ P. BAYLE. *Pensées sur les Comètes* (1682), párrafo 172, tomado de LAGARDE y MICHARD. *Le XVII siècle*, Bordas, París, 1962, pp. 19 y s.

¹⁸⁰ Existe una edición de E. Tierno Galván que recoge una selección de este Tratado, así como el *Tratado Político*, Tecnos, Madrid, 1966, por la que citamos. Sin embargo, hay también una versión completa de cada uno de los Tratados a cargo de Atilano Domínguez, ambas en Alianza, Madrid, 1986; el propio profesor Domínguez, una autoridad en el pensamiento de Spinoza, cuida la edición de su *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.

¹⁸¹ A. DOMÍNGUEZ. «Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza», *Revista de Estudios Políticos*, 11, 1979, p. 132.

¹⁸² SPINOZA. *Tratado teológico-político*, ref. 180, VII, p. 45 y s.

uno pueda pensar sobre todas las cosas lo que le parezca conveniente, sin llegar al crimen»¹⁸³.

Sin embargo, la defensa de la tolerancia en el siglo XVII no implicaba incompetencia del Estado en materia religiosa, sino que era compatible con un reconocimiento bastante amplio de un *ius circa sacra*, es decir, de los derechos del soberano absoluto en materia eclesiástica; Spinoza no es una excepción, como tampoco lo será Locke en algunos de sus escritos. Por eso, hoy puede resultar sorprendente que, junto a la sincera defensa de la libertad de conciencia, se diga que «la religión sólo recibe fuerza de ley por el derecho del Estado»¹⁸⁴ o que corresponde al soberano administrar las cosas sagradas, elegir a los ministros del culto, establecer los fundamentos de la Iglesia y juzgar sobre las costumbres y la piedad de las acciones¹⁸⁵. Sin embargo, no parece que con ello se pretendiera negar o limitar el principio de tolerancia: primero, porque con el *ius circa sacra* se sustraían facultades que, en manos del sectarismo de las Iglesias, habían conducido a persecuciones y guerras que lesionaron el fin primordial del Estado, que era la paz y la seguridad; y segundo, porque el *ius sacrum* del Estado se extendía o tenía por objeto sólo «la religión universal, para uso de la vida civil, que se expresa exteriormente en las obras de caridad y de justicia, abstracción hecha de las opiniones y sentimientos»¹⁸⁶; y que, desde luego, se expresa también en el culto público que, por ser materia indiferente¹⁸⁷, corresponde también al Estado.

Puede parecer difícil conjugar la libertad de conciencia con los postulados de una monarquía absoluta que se consideraba competente para definir de forma inapelable lo justo y lo injusto en relación con las conductas externas; pero este fue el designio de la Ilustración, y también de Spinoza que, respetando todas las prerrogativas del soberano, confió en que una racionalización de la comunidad política pudiera asegurar la más amplia libertad de pensamiento¹⁸⁸. Este es el propósito del Capítulo XX del *Tratado teológico-político*, donde se enumeran los argumentos en favor de la liber-

¹⁸³ *Ibidem*, XIV, pp. 46 y ss. Sobre la separación entre fe y filosofía, que negaba Descartes y el propio Spinoza de la *Ética*, vid. G. SOLARI. «La política religiosa di Spinoza e la sua dottrina del "jus sacrum"», en *La filosofía política. Studi Storici di Filosofia del Diritto*, ref. 88, pp. 77 y ss.

¹⁸⁴ *Ibidem*, XIV, p. 111

¹⁸⁵ *Ibidem*, XIV, p. 116

¹⁸⁶ G. SOLARI. «La política religiosa di Spinoza...» ref.183, pp. 92 y ss, en particular, p. 108 y s.

¹⁸⁷ Vid. luego el planteamiento de los primeros escritos de LOCKE.

¹⁸⁸ Y es que, en palabras de A. DOMÍNGUEZ, el Estado que propone Spinoza «es, al mismo tiempo, un Estado democrático y absoluto», «Spinoza», en *Historia de la Teoría Política*, ed. de F. Vallespín, Alianza, Madrid, 1990, vol.II, p. 333.

tad de conciencia, pero también sus límites. De entrada, las opiniones no pueden ser objeto de coacción porque este es uno de los derechos que nadie puede ceder aunque quiera: «el soberano injuria a los súbditos y parece usurparles su derecho, cuando quiere prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso»; es verdad que tiene fuerza suficiente para obrar de ese modo, pero será negando «los sabios consejos de la razón»¹⁸⁹. Es más, la intolerancia no sólo es contraria al pacto, sino también a la utilidad y fin de la república, que «no es dominar a los hombres ni acallarlos por el miedo», sino permitir que vivan con seguridad, conservando «el derecho natural que tienen a la existencia, sin daño propio ni ajeno»; en suma, «el fin del Estado es, pues, verdaderamente, la libertad»¹⁹⁰. Por último, interferir en estas libertades no sólo resulta ilegítimo, sino inútil, dado que «los hombres pensarán de una manera y hablarán de otra», lo que sólo puede provocar el engaño y la corrupción¹⁹¹.

Sin embargo, todavía estamos en presencia de una libertad sólo de opinión y, a lo sumo, de expresión¹⁹², pero no de actuación conforme a los dictámenes de la conciencia; y, por tanto, aún no cabe hablar de una plena libertad de conciencia en el sentido moderno de la expresión¹⁹³. El soberano mantiene su competencia absoluta acerca de las acciones prohibidas u ordenadas, frente a lo cual el buen súbdito puede ejercer una crítica leal, pero en ningún caso desobedecer las leyes o propagar ideas sediciosas. La distinción entre comportamientos y opiniones resulta desde la perspectiva actual excesivamente tajante: «en el gobierno democrático (que se aproxima más al estado natural)... todos se obligan con su pacto a obrar según la voluntad común, pero no a juzgar y pensar de ese modo»¹⁹⁴. Con todo, en la segunda mitad del siglo XVII una defensa de la tolerancia en estos términos podía incluso juzgarse atea.

Ya en la transición entre los siglos XVII y XVIII, Christian Thomasius constituye uno de los primeros exponentes del pensamiento de la Ilustra-

¹⁸⁹ B. SPINOZA. *Tratado teológico-político*, ref.180, XX, p. 123 y s.

¹⁹⁰ *Ibidem*, XX, p. 124 y s.

¹⁹¹ *Ibidem*, XX, p. 128. Vid el capítulo VIII: «Libertad de conciencia y de expresión en Baruch Spinoza».

¹⁹² Vid. F.J. ANSUÁTEGUI. *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Universidad Carlos III, BOE, Madrid, 1994, p. 219.

¹⁹³ Por ejemplo, en palabras de E. STEIN, «la libertad de conciencia se refiere necesariamente a la conducta humana y no se limita a la libre formación de la conciencia, sino que se extiende también a la libertad de actuar según dicha conciencia», *Derecho Político*, trad. de F. Sains Moreno, Aguilar, Madrid, 1973, p.210.

¹⁹⁴ B. SPINOZA. *Tratado teológico-político*, XX, p. 130

ción¹⁹⁵, donde abiertamente se secularizan los argumentos en favor de la tolerancia y se sientan las bases teóricas de lo que habrá de ser el reconocimiento de la libertad de conciencia, esto es, la separación entre el Derecho y la moral, entre la religión y la política, entre las opiniones que sólo afectan al propio individuo y las acciones que comprometen la seguridad pública. Por eso, este capítulo de la historia de la tolerancia entronca con la lucha por la reforma del Derecho penal del antiguo régimen, trasunto de delito y pecado, de pena y penitencia¹⁹⁶, y, más allá, se vincula también a un nuevo modo de concebir el Derecho natural, los derechos naturales y los límites de la competencia del Estado como monopolizador de la fuerza. Se apunta aquí la distinción entre ética pública y ética privada.

En 1697, entre la primera y la cuarta Carta de Locke a propósito de la tolerancia, aparece el trabajo de Thomasius *Problema Juridicum: An Haeresis sit Crimen*¹⁹⁷, escrito en forma de diálogo entre *Orthodoxus*, partidario de la persecución de la disidencia religiosa, y *Christianus*, defensor de la tolerancia y de la abstención o incompetencia del Derecho penal en materia de fe¹⁹⁸. Algunos de sus argumentos nos resultan ya familiares: la verdadera fe no es en lo fundamental un acto del intelecto, sino un acto volitivo de amor a Dios y al prójimo, por lo que si la herejía es un error intelectual, no afecta propiamente a la fe, ni a lo que debemos o no debemos hacer; de hecho, el desacuerdo entre los teólogos versa casi siempre sobre aspectos intelectuales y casi nunca sobre aspectos prácticos¹⁹⁹. Al igual que en Bayle y en Spinoza, hay aquí una sobrevaloración de las dimensiones morales sobre las meramente especulativas, culpables estas últimas de casi todas las imputaciones de herejía: lo verdaderamente importante de la religión

¹⁹⁵ Un apasionado apunte biográfico e intelectual de Thomasius puede verse en E. BLOCH, «Christian Tomasio, un intelectual alemán sin miseria» (1953), recogido en *Derecho natural y dignidad humana*, ref. 13, pp. 285 y ss. Una reciente orientación bibliográfica se encuentra en el interesante Estudio Preliminar de J.J. GIL CREMADES a la edición de los *Fundamentos de Derecho natural y de gentes* (1705), trad. de S. Ruz Rufino y A. Sánchez Manzano, Tecnos, Madrid, 1994, pp. XLII y ss.

¹⁹⁶ Vid. sobre esto L. FERRAJOLI. *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari, 2.^a ed., 1990, pp. 203 y ss, y 239 y ss. Hay traducción de P. Andrés Ibáñez, A. Ruiz Miguel, J.C. Bayón, J. Terradillos y R. Cantarero, Trotta, Madrid, 1995.

¹⁹⁷ *Typis Salfedii, Halae*, 1697.

¹⁹⁸ En particular sobre esta obra, así como sobre la de argumento análogo *De Crimine Magiae*, vid. M. CATTANEO. *Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius*, Giuffrè, Milano, 1976, pp. 114 y ss., de donde tomo las referencias; también, entre nosotros, J.M. RODRÍGUEZ PANIAGUA. «Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa de fines del siglo XVII y la distinción entre moral y derecho a principios del XVIII», *Anuario de Derechos Humanos*, 4, 1986/87, pp. 374 y ss.

¹⁹⁹ Ch. THOMASIIUS. *Problema Juridicum: An Haeresis sit Crimen*, ref. 197, IV, pp. 14 y ss.

es cómo debemos comportarnos, y en este punto existe un acuerdo bastante generalizado. Por ello, es injusto usar la violencia contra quienes caen en el error intelectual; el verdadero cristiano no es el que conduce herejes a la hoguera, sino el que mediante el amor y la tolerancia intenta convencerlos²⁰⁰. Es más, como ya sabemos, la coacción aplicada a las conciencias sólo puede producir ciudadanos hipócritas.

Sin embargo, junto a estos razonamientos ya clásicos, encontramos otros dos decididamente modernos. El primero es que el Derecho sólo puede ocuparse o sancionar los actos voluntarios y externos, y la herejía no es ni una cosa ni la otra. No es un acto voluntario porque constituye un mero error intelectual, que no presenta dolo ni culpa, aspectos que, en opinión de Thomasius, pertenecen al ámbito de la voluntad; y no es un acto externo por idénticas razones, porque es un acto de pensamiento y, como es sabido, *cogitationis poenam nemo patitur*, el pensamiento no delinque²⁰¹. Si la mera representación intelectual de una conducta delictiva no es todavía delito, menos aún puede serlo el pensamiento de un error. El segundo razonamiento se refiere a la finalidad propia de las penas: sólo las penas divinas pueden tener una finalidad retributiva o expiatoria, que mire al pasado, pues las penas humanas han de mirar al futuro, buscando la reforma del reo y la paz social²⁰², y, como ya se ha dicho, ni la coacción es útil para enmendar un error intelectual, ni éste pone en riesgo la paz social. En suma, la salvación del alma no forma parte de la competencia del soberano²⁰³.

Tal vez sea cierto que la secularización del Derecho estaba plenamente perfilada en Hobbes y en su reducción de la justicia a los mandatos del soberano²⁰⁴, pero con Thomasius se alcanza esa secularización en un sentido liberal a través de la célebre distinción entre las tres esferas del comportamiento: la esfera de lo *honestum* o de la moralidad «privada», donde se incluye la fe religiosa, la de lo *justum* o del Derecho, única en la que tiene cabida la coacción, y la del *decorum* o de la moralidad «social», que no es objeto de las normas jurídicas. En este sentido, los *Fundamentos del derecho natural y de gentes* constituyen el desarrollo teórico que lleva a sus últimas consecuencias los planteamientos ya examinados o, si se prefiere, el escri-

²⁰⁰ *Ibidem*, VIII, pp. 21 y ss.

²⁰¹ *Ibidem*, IX, pp. 26 y ss.

²⁰² Ch. THOMASIIUS. *Institutiones Jurisprudentiae Divinae* (1688), Scientia Verlag Aalen, 1963, Lib. III, Cap. VII, p. 413.

²⁰³ Ch. THOMASIIUS. *Problema Juridicum...*, ref. 197, XI, pp. 33 y ss.

²⁰⁴ Vid. G. TARELLO. *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bolonia, 1976, p. 122 y s.

to sobre la herejía representa la aplicación práctica de los principios teóricos que se exponen en los *Fundamentos*.

Para Thomasius, la esfera de lo *justum* se diferencia en un aspecto esencial, que es su carácter externo y coactivo: la obligación jurídica es una obligación externa que nace del temor y que reposa en la coacción; la esfera de lo *honestum* está dominada por la obligación interna nacida de la conciencia²⁰⁵, mientras que el ámbito del *decorum* es también externo pero no coactivo²⁰⁶; y, por eso, quien cumple con la obligación moral es llamado virtuoso y quien cumple con la obligación jurídica recibe el nombre de justo²⁰⁷. Una segunda diferencia es que el Derecho tiene como finalidad garantizar la paz pública, mientras que la moral se orienta a conseguir la paz interior; de ahí que al obedecer el Derecho se evite el mal mayor, que es la perturbación de la sociedad, y que al cumplir los mandatos morales se promueva el bien mayor, que es la honestidad o dominio de las pasiones²⁰⁸. Acaso puedan parecernos discutibles estos criterios, pero lo importante era el designio al que servían: formar un círculo de subjetividad individual intangible para la coacción estatal; la herejía o, en general, la disidencia religiosa se configura como una materia interna, moral o de conciencia, donde el soberano, que tiene una competencia ilimitada para las conductas externas que puedan comprometer la seguridad pública, debe abstenerse de intervenir en forma coactiva. En resumen, si sólo el mundo de las acciones externas genera obligaciones jurídicas y si sólo éstas pueden ser objeto de cumplimiento coactivo, todo lo demás, es decir, el mundo de las ideas, de las creencias y de lo que tiene que ver con uno mismo, queda amparado por el manto protector de la libertad.

2. La tolerancia en la filosofía política de Locke

Primeros escritos sobre la cuestión religiosa. El Ensayo sobre la tolerancia.

Locke fue testigo de uno de los periodos más turbulentos de la historia de Inglaterra. Nacido en 1632, conoció de niño la guerra civil y algo después el hecho inusual de la ejecución de un monarca (1649), más tarde la

²⁰⁵ Ch. THOMASIUS. *Fundamentos...*, ref. 195, I, IV, 61, p. 194.

²⁰⁶ *Ibidem*, I, V, 21, p. 216.

²⁰⁷ *Ibidem*, I, V, 25, p. 217.

²⁰⁸ *Ibidem*, I, IV, 87-90, p. 201

república y la dictadura de Cromwell, seguida por la restauración de los Estuardos, empeñados en resucitar la doctrina del derecho divino de los reyes, y aún tuvo tiempo en su madurez de contemplar la gloriosa revolución y el advenimiento del régimen liberal con Guillermo de Orange, cuya plasmación constitucional sería el *Bill of Rights* de 1688²⁰⁹. Y en este más de medio siglo la cuestión religiosa no fue, desde luego, la única que centró los debates teóricos y la lucha política, pero sí una de las principales: de la intolerancia de la Iglesia estatal a la relativa permisibilidad del erastismo, de una guerra civil teñida de motivos religiosos al protectorado de Cromwell, donde de hecho se produjo un reconocimiento de las confesiones protestantes minoritarias (*The Agreement of the People*, 1647); de la renovada intransigencia de la Iglesia anglicana plasmada en el «Acta de Uniformidad» de 1662 al nuevo ensayo liberalizador de la «Declaración de Indulgencia» de 1687 y, tras la revolución, de la llamada Ley de Tolerancia (1689)²¹⁰.

Cabe decir que la opinión de Locke sobre la tolerancia religiosa fue casi tan variable como la realidad del tiempo que le tocó vivir. La fortuna histórica ha querido fijarse en la *Carta sobre la tolerancia*, haciendo de ella un texto clásico del acervo político liberal, pero, aunque represente la madurez intelectual de su autor, no constituye su única contribución al problema que nos ocupa. Pueden distinguirse tres etapas en el pensamiento de Locke a propósito de los problemas de religión: el primero se desarrolla hacia 1660, cuando la restauración de Carlos II pone fin a un periodo revolucionario de veinte años, y a esta fase pertenecen los *Essays on the Law of Nature* y los dos opúsculos sobre los límites del soberano en materia religiosa. El segundo momento, muy cercano cronológicamente al anterior, se corresponde con el *Essay Concerning Toleration*, escrito en 1667 con una finalidad claramente política. La tercera y última aportación se compone de la *Carta sobre la Tolerancia* y de otras tres posteriores, redactadas entre 1690 y 1702 en polémica con el clérigo Jonas Pronas, y que representan la versión más liberal de nuestro autor.

²⁰⁹ Sobre este periodo histórico vid. C. HILL. *De la reforma a la revolución industrial*, trad. de J. Beltrán, Ariel Barcelona, 1980; y del mismo autor *El siglo de la revolución*, Ed. Ayuso, Madrid, 1972. Para los aspectos biográficos puede verse M. CRANSTON. *John Locke: a Biography*, Longmans, London, 1957.

²¹⁰ Con todo, conviene recordar que en el propio *Bill of Rights* se culpa al «papismo» del régimen absolutista de los Estuardos, y que la Ley de Tolerancia excluye a católicos y unitarios. Vid., en general, sobre todas estas vicisitudes M. WATTS *The Dissenters...*, ref.14, pp.221 y ss. Sobre este periodo es interesante también el libro de G. TREVELYAN. *La revolución inglesa, 1868-1869*, trad. de F. M. Forner, F.C.E. México, 1981.

Sin duda, los escritos juveniles de Locke han sido los menos divulgados, y ello no sólo porque permanecieron inéditos hasta fecha reciente, sino quizás también porque nos presentan un pensador bastante alejado de lo que fueron las tesis de madurez que le procuraron la fama. En concreto, sus *Ensayos sobre el Derecho natural* no vieron la luz hasta 1954²¹¹, mientras que los dos escritos polémicos relativos a la tolerancia no serán rescatados hasta 1961²¹². En España, y hasta la tesis doctoral de José Ignacio Solar, leída en 1994 en la Universidad de Cantabria, este primer Locke ha pasado casi por completo desapercibido.

Si en la concepción del Derecho natural Locke comienza siendo un calvinista que ve en la voluntad de Dios y no en la razón la fuente de las leyes eternas y universales que gobiernan el actuar humano²¹³, en el capítulo de la tolerancia puede decirse que Locke comienza siendo más hobbesiano que liberal. Obsesionado por el logro de la paz y de la seguridad, muy poco frecuentes en la Inglaterra de aquellos años, nuestro autor defiende una concepción absolutista del poder cuya competencia se extiende hasta los límites mismos de la ley divina. Cualquiera que sea el origen de ese poder, el derecho divino de los reyes o el contrato social, el súbdito viene «obligado a la obediencia pasiva de todo lo que el magistrado sancione, sea justo o injusto», sin que en ningún caso pueda «resistir con la fuerza o con las armas los mandatos del magistrado»; la única guía para la obediencia es la voluntad del legislador²¹⁴.

El motivo de la polémica que da lugar a los dos escritos juveniles de Locke puede parecer hoy poco relevante, pero estaba de plena actualidad en la Inglaterra de la época. La cuestión era si, como sostenían los anglica-

²¹¹ Edición de W. von Leyden, Oxford Clarendon Press, 1954. No conozco ninguna edición castellana, pero sí una francesa acompañada del texto latino, *Essais sur la loi de nature*, trad. de H. Guineret, Université de Caen, 1986.

²¹² El primero, de 1660, se titula «*Question: whether the Civil Magistrate may lawfully dispose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship*», escrito en polémica con E. Bagshaw. El segundo, aparecido un año después y en latín, se formula en términos semejantes: «*An magistratus civilis possit res adiaphoras in divine cultus ritus asciscere easque populo imponere? Affirmatur*». También es interesante la «Carta a Henry Stubbe» (1659), orientada principalmente a justificar la intolerancia contra los católicos. Se recogieron por vez primera en J. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, volumen preparado por C. A. Viano, Taylor, Torino, 1961. Posteriormente aparecería una edición inglesa cuidada por P. Abrams, Cambridge University Press, 1967. Pueden consultarse igualmente en el Apéndice al libro de M. TEDESCHI. *La libertà religiosa nel pensiero di John Locke*, Giappichelli, Torino, 1990, que es la versión utilizada aquí.

²¹³ Vid. G. FASSO. *Historia de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.F. Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, 1981, vol.II, p. 135.

nos, el poder político gozaba de legitimidad para regular los aspectos religiosos «indiferentes» o no concretamente determinados por la ley de Dios y, en particular, los cultos y rituales; o si, por el contrario, como sostenían los grupos disidentes, tales cuestiones, al no haber sido ordenadas por Dios, quedaban en el ámbito de la conciencia y de la libre voluntad de los fieles. Pero, como observa con acierto J.I. Solar, detrás de ese problema se escondía un debate sobre la extensión y los límites del poder político²¹⁵: para los primeros el único límite era la ley divina, pues, aun cuando el gobierno tuviese un origen contractual —lo que nuestro autor parece conceder más bien a efectos polémicos— los súbditos han cedido *todos* sus derechos en aras de la paz; para los segundos, en cambio, habrían de existir unos derechos naturales conservados por los individuos después de ceder otros a través del pacto.

Hobbes, a la hora de diagnosticar causas y culpables de la guerra civil, había comenzado por el pluralismo religioso: los presbiterianos, que «pretendían haber recibido el derecho a gobernar cada uno de ellos su parroquia y la asamblea de todos ellos la nación entera»; los papistas, que «todavía mantenían la creencia de que debíamos ser gobernados por el Papa»; los independientes y los anabaptistas, que «se declararon en favor de la libertad en materia de religión»²¹⁶. Lo mismo parecía pensar Locke: el desorden, las divisiones y las luchas son una tendencia natural del hombre que sólo se pueden conjurar mediante el poder absoluto, y ese poder ha de establecer la uniformidad religiosa, cuando menos externa o de culto, como garantía de la paz y de la cohesión social.

En realidad, la argumentación de Locke en contra de la tolerancia no es absoluta o de principio, ni persigue algo así como la preservación de la «verdadera fe», sino que sus razonamientos son estrictamente políticos y se basan en una distinción entre cuestiones necesarias e indiferentes, que él identifica respectivamente con el fuero interno y los actos externos: el magistrado goza de un poder absoluto sobre la regulación de estos últimos porque interesan a la paz pública y a la conservación del Estado. En cambio, nada tiene que decir, ni en puridad puede hacerlo, en relación con las

²¹⁴ J. LOCKE. *An magistratus civilis possit...*, p. 79 y s. de la edición citada de M. Tedeschi.

²¹⁵ J.I. SOLAR. *La teoría de la tolerancia en J. Locke*, Dykinson, Madrid 1996, p. 103.

²¹⁶ T. HOBBS. *Behemoth* (1668), edición de M.A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992, p. 7 y s. Sobre la posición de Hobbes vid. M. TEDESCHI. «Potestà civile e potestà ecclesiastica nel pensiero di Thomas Hobbes», en *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado, Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Universidades Complutense y de Navarra, Edersa, Madrid, 1989, pp. 1173 y ss.

dimensiones más internas o espirituales; el acto de creer y el culto interior a Dios no pueden ser objeto de coacción y constituyen, por tanto, el círculo propio de la tolerancia.

Lo que ponen de relieve estos primeros escritos de Locke es una enorme desconfianza ante las Iglesias y su pretensión de jugar un papel autónomo en la vida social y política, producto sin duda de la reciente experiencia revolucionaria de Cromwell, donde el factor religioso tuvo un peso fundamental. Por eso, las cautelas no se dirigen sólo a las sectas minoritarias, sino también a la Iglesia nacional que, dueña de sí misma, puede provocar las máximas alteraciones y desenfrenos: «la religiones públicas nacionales son capaces, por la maldad de quienes las profesan, de convertirse en fuente de perturbación para el magistrado y en peligros para la paz, si no son vigiladas con cuidado y dirigidas por una mano fuerte y firme»²¹⁷. Por eso, concluye Locke en su primer opúsculo, cualquiera que sea el origen de la autoridad, «tiene que haber necesariamente un poder absoluto y arbitrario sobre todas las acciones indiferentes de su pueblo»²¹⁸, que son todas salvo las expresamente ordenadas o prohibidas por Dios.

En el segundo escrito la obligación de obediencia queda matizada, pero en un sentido más hobbesiano o de mayor rigurosidad. Los súbditos tienen respecto del magistrado un deber de obediencia activa y pasiva, esto es, el deber de hacer lo ordenado y de soportar las acciones del poder, incluida la sanción en caso de incumplimiento del mandato; y ello tanto si las leyes son justas como si son contrarias al «bien público» y responden al capricho o mero interés personal del soberano. Únicamente cuando la ley humana es contraria a la ley divina, el deber de obediencia es «sólo» pasivo²¹⁹. Pues bien, en el capítulo eclesiástico resulta que la ley relativa a cuestiones indiferentes «vincula sí en conciencia, pero no anula su libertad, por cuanto reclama sólo el consenso de la voluntad con el fin de obtener la obediencia, pero no exige la aprobación del juicio»²²⁰. La conclusión es, pues, que, dentro siempre de la ley de Dios, existe libertad de conciencia, pero que esa libertad no puede exteriorizarse contra las leyes del magistrado; ninguna opinión particular puede condicionar a la autoridad pública.

Pero sin abandonar en rigor este esquema era posible ofrecer soluciones más abiertas o tolerantes, tan sólo variando la frontera entre lo nece-

²¹⁷ J. LOCKE. *Question: whether the Civil Magistrate...*, ref.212, p. 69

²¹⁸ *Ibidem*, p. 73

²¹⁹ J. LOCKE. *An magistratus civilis possit...*, ref.212, p. 79.

²²⁰ *Ibidem*, p. 91

sario y lo indiferente, entre lo externo y lo interno. Y, más o menos, esto es lo que hizo Locke en su *Essay Concerning Toleration*. En esta obra, que tampoco es homogénea, sino que recoge distintos materiales y argumentos no siempre coherentes²²¹, se dibujan tres círculos de actitudes y conductas: las especulativas, donde el magistrado es incompetente; las que presentan una dimensión práctica, que pueden ser toleradas o sometidas a normas imperativas, según convenga a la paz pública; y las que implican el ejercicio de virtudes o vicios individuales que, en principio, han de tolerarse, pues no corresponde al Estado procurar la salud moral de los ciudadanos, aunque también puede aquél intervenir cuando lo considere necesario para el interés colectivo²²². En resumen, sigue habiendo dos clases de acciones: las que, para mantener la terminología anterior, podemos llamar internas y que no son susceptibles de someterse a coacción; y todas las demás. La cuestión es qué tipo de acciones componen la primera categoría y qué tipo de criterios son legítimos para limitar la tolerancia respecto del segundo grupo.

La novedad respecto de los primeros escritos es que ahora se consideran internos o especulativos no sólo los estrictos credos religiosos o los actos íntimos de culto a Dios, sino también el culto público: arrodillarse o permanecer sentado, vestir capa o túnica, bautizarse por segunda vez, santificar el viernes, el sábado o el domingo son opciones completamente indiferentes que no hacen mejores o peores ciudadanos²²³. Son indiferentes para el poder público, aunque lógicamente no lo sean para el fiel de una determinada confesión, que las considera necesarias y que merece respeto en tanto no traspase los límites que impone el interés general, pues el magistrado no se halla en mejor situación que el súbdito para encontrar la verdad transcendente²²⁴. Su coacción resulta aquí inútil, pues las conciencias no se pueden someter al dictamen externo, aunque sí cabe limitar su expre-

²²¹ Vid. C.A. VIANO. «L'abbozzo originario e gli stadi di composizione di An Essay Concerning Toleration e la nascita delle teorie politico-religiose di J. Locke», en *Rivista di Filosofia*, 1961, n.º 52, pp. 285 y ss.

²²² Vid. J. LOCKE. *Essay Concerning Toleration*, pp. 113 y 117 de la citada edición de M. Tedeschi.

²²³ *Ibidem*, p. 115.

²²⁴ *Ibidem*, p. 114. En Locke la tolerancia es un problema político y no religioso. Ni el principio de autoridad, ni el consenso o la tradición son fuente de conocimiento y, por tanto, si hemos de plegarnos a lo que establezca el magistrado no es porque a éste se le reconozca mejor condición para alcanzar la verdad, sino sólo porque tiene por misión cuidar del orden social. Sobre el tema del conocimiento moral en Locke vid., por ejemplo, N. BOBBIO. «El modelo iusnaturalista», en *Estudios de Historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, trad. de J.C. Bayón, Debate, Madrid, 1985, p. 88 y s; también V. CAMPS. «Locke», en *Historia de la ética*, V. Camps (ed), Crítica, Barcelona, 1992, vol. II, pp. 158 y ss.

sión cuando resulten disolventes²²⁵. Este ámbito de licitud sólo tiene un límite, que son los ateos, «bestias salvajes incapaces de formar parte de la sociedad»²²⁶; sus opiniones, aunque en principio especulativas, denuncian una absoluta falta de moralidad que no puede tolerarse.

Ahora bien, dejando a salvo este estrecho círculo de conductas especulativas y de culto, la mayor parte de las acciones de la vida pueden ser, en principio, reguladas o controladas por el soberano, pero ¿con qué criterio?, ¿con el criterio político o con el de la justicia? Los dos argumentos que ya conocemos de un epígrafe anterior plantean el siguiente dilema: o bien el poder público goza de una facultad discrecional, que tanto puede traducirse en tolerancia como en persecución, según su propia visión de lo que conviene a la república; o bien existe un derecho subjetivo, natural o fundamental, con pretensión de imponerse al Estado, y cuyo contenido preserva un cierto ámbito de actuación que ha de ser necesariamente respetado.

Como sabemos, en las primeras obras de 1660 Locke se inclina por una hipótesis contractual, pero más bien a efectos polémicos, pues en ningún momento deduce de ese contrato un derecho fundamental a la tolerancia: tanto si el magistrado decide concederla como si no lo hace, y esto último es lo que nuestro autor defendía entonces, estará plenamente legitimado pues su poder es absoluto; ya derive de Dios, ya de un contrato en el que se ceden todos los derechos, sólo al legislador corresponde apreciar qué es lo que mejor conviene para la paz y la seguridad. En *An Essay Concerning Toleration* parece producirse un cambio de acento en favor del contractualismo: la autoridad ha sido instituida con una finalidad determinada, que es la preservación de un orden social capaz de garantizar ciertos derechos individuales y, por tanto, un buen uso del poder habrá de perseguir dicho objetivo. Sin embargo, esta obligación no parece tener mayor alcance que el de una mera recomendación moral, pues en definitiva es el propio soberano quien tiene la última palabra sobre la justicia, sin que resulte viable ninguna resistencia por parte de los súbditos²²⁷. El resultado es que no existe un ámbito propio de la libertad de conciencia, donde la tolerancia quede libre de ser sometida a ponderación con otras razones políticas²²⁸: la conciencia no es un criterio que el magistrado haya de tener en cuenta en la elaboración de sus leyes²²⁹.

²²⁵ *Ibidem*, p. 118.

²²⁶ *Ibidem*, p. 116.

²²⁷ Esta idea la desarrolló LOCKE en *Obligation of Penal Law* (1676), recogido en M. TEDESCHI, *La libertà religiosa nel pensiero di J. Locke*, ref.212, 1990, p. 145 y s.

²²⁸ Vid. J.I. SOLAR. *La teoría de la tolerancia...*, ref.215, p.207.

²²⁹ J. LOCKE. *An Essay...*, ref.212, p. 117.

Que en el Locke de 1667 sigue predominando el argumento político sobre el de la justicia o los derechos, lo prueba su opinión sobre la tolerancia que se debe a los grupos protestantes minoritarios: éstos, en efecto, han de ser tolerados entre otras cosas porque así se mantienen divididos, mientras que si se les persiguiese, encontrarían un interés común y formarían un partido contra el Estado. Pero las circunstancias pueden cambiar y entonces, si por su número o su fuerza el grupo sectario llegase a resultar amenazador, el soberano podría destruirlo, no en virtud de sus peculiares opiniones religiosas, sino justamente por el peligro que hubieran llegado a representar²³⁰. El género de consideraciones que sirven para fundamentar la tolerancia son las mismas que pueden justificar la persecución: la paz y la seguridad pública, según resulte de la interpretación del magistrado. El pluralismo religioso (protestante) que en 1660 encerraba un peligro, hoy parece saludable para la unidad política y la prosperidad económica.

Sólo desde esta perspectiva se explica la actitud ante los católicos. Estos no han de ser tolerados porque no cabe suponer que sean leales al príncipe cuando juran obediencia a un soberano extranjero, el Papa, y cuando, por ello mismo, no consideran vinculantes sus pactos con los herejes. Los postulados católicos disuelven los lazos de la obligación política y representan una amenaza para el Estado, por lo que su represión está justificada. Es más, resulta dudoso si han de gozar siquiera de aquella mínima libertad especulativa y de culto, pues con ella se mezclan las opiniones que ya conocemos. Por eso, los católicos se encuentran absolutamente sometidos al poder del Estado y no pueden esperar tolerancia, sino únicamente en la medida en que el magistrado lo considere oportuno²³¹.

La Carta sobre la tolerancia

Este anticatolicismo nunca abandonaría el pensamiento de Locke e incluso está en la base de las vicisitudes personales en las que se fraguó la redacción de su trabajo más conocido sobre cuestiones religiosas, *La Epístola de Tolerancia*. La estrecha vinculación de Locke al canciller Shaftesbury y a su intento de evitar la llegada al trono de un príncipe católico, primero mediante un proyecto de ley frustrado (*Exclusion Bill*) y más tarde mediante conspiraciones, hizo que el infortunio del exilio alcanzase a ambos. Locke llega a Holanda en 1683 y no regresa a Inglaterra hasta 1689,

²³⁰ *Ibidem*, p. 129.

²³¹ *Ibidem*, pp. 125 y ss.

triumfante ya la revolución que coronaría a Guillermo de Orange, pero durante ese breve periodo de tiempo da cima a lo fundamental de su producción intelectual. Concretamente, sería en ese ambiente de tolerancia de los Países Bajos, que por entonces recibían tanto a los disidentes ingleses como a los hugonotes franceses que huían tras la revocación del Edicto de nates (1685), donde Locke concibió su *Epístola*; escrita originalmente en latín, se publica por primera vez en Holanda (Gouda, 1689) y casi inmediatamente es traducida al inglés por William Popple. La refutación de que fue objeto por parte de Jonas Proast daría ocasión a tres nuevas *Cartas* de Locke, aparecidas en 1690, 1692 y 1702, la última de ellas no concluida²³².

El punto de partida de nuestra *Carta* es un argumento ya conocido y que, adoptando una perspectiva que pudieramos calificar como «antigua» o no secular, se sitúa más en el terreno de la religión que en el de la política: la persecución por motivos de fe es anticristiana, pues «si carecemos de caridad, de dulzura y benevolencia para con el género humano todo entero, hasta para los que no son cristianos, seguramente nos hallamos muy distantes de ser cristianos nosotros mismos»²³³. Sin embargo, pronto se abandona esta línea argumental para abordar la cuestión que constituye el nervio conductor de la obra: la necesidad de distinguir «con toda la posible exactitud, lo que mira al gobierno civil, de lo que pertenece a la religión, y señalar los justos límites que separan los derechos de uno y otro»²³⁴. La idea nos resulta también familiar, pues en cierto modo es la misma que se desarrolló en escritos precedentes; sólo que las soluciones que antes se inclinaban por la intolerancia ahora se invierten casi por completo, y las que apuntaban hacia una tolerancia moderada aquí se subrayan y hacen más enfáticas²³⁵.

La descripción de la naturaleza y de los fines del Estado que aparece en la *Carta* es ya en lo sustancial la misma que se defiende en el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* y, por tanto, la que hizo fortuna como expresión del pensamiento liberal: el Estado es una asociación voluntaria creada por los hombres mediante un contrato a fin de mejor garantizar los dere-

²³² Estas *Cartas* se hallan recogidas en *The Works of John Locke* (1823), Scientia Verlag Aalen, 1963, vol. VI, pp. 62-574.

²³³ *Carta sobre la tolerancia*, p. 189 de esta edición.

²³⁴ *Ibidem*, p. 195.

²³⁵ Existe una obra que puede considerarse como precedente directo de la *Carta*, o también como evolución respecto del *Ensayo* de 1667. Se trata del breve opúsculo *On the difference between civil and ecclesiastical power*, de 1673-74, recogido en M. TEDESCHI. *La libertà religiosa...*, ref.212, pp. 139 y ss., donde en dos tablas paralelas se enuncian las diferencias entre la sociedad civil y la sociedad religiosa.

chos naturales y, en concreto, la vida, la libertad y la propiedad, que se encontraban amenazados o en precario dentro del estado de naturaleza²³⁶. En consecuencia, el Estado es al mismo tiempo un artificio y un instrumento; es un artificio y no una realidad natural porque debe su existencia al libre consentimiento de los individuos, no a la voluntad de Dios ni a las leyes inexorables de la naturaleza; y es un instrumento y no un fin en sí mismo porque su existencia sólo es legítima en la medida en que utilice la fuerza común para preservar la seguridad en el disfrute de los derechos naturales, y no para cosa distinta. El Estado, se dice en la *Carta*, es una sociedad instituida para conservar los «intereses civiles», que no son otros que la vida, la libertad y la propiedad²³⁷. Por eso, cuando el poder se aparta de estos objetivos, «cuando una larga cadena de hechos» pone de relieve el propósito de atentar contra los individuos y de instituir «un poder absoluto sobre las vidas, libertades y propiedades del pueblo», cesa la autoridad del Estado y la obligación de obediencia de los súbditos; no son éstos los rebeldes, sino quienes traicionaron el pacto y la confianza que en ellos se depositó²³⁸.

Pues bien, ¿corresponde al Estado cuidar de la salvación de las almas?. Rotundamente, no: ni por su origen ni por su finalidad ostenta el Estado competencia alguna en esa materia. Desde el punto de vista del origen contractual, resultaría inconcebible que los individuos hubiesen cedido a la colectividad las decisiones en cuestiones de fe, pues «no hay ninguno que pueda, aun cuando lo quisiera, arreglar su fe por los preceptos ajenos»²³⁹. Y asimismo, si atendemos a los fines de la sociedad civil, la fuerza sólo es aplicable a las acciones externas que dañan a otras personas, pero resulta injusta e ineficaz cuando se proyecta sobre el fuero interno: «las leyes no tiene vigor ninguno sin las penas, y las penas son totalmente inútiles, por no decir injustas, en esta ocasión, supuesto que ellas no pueden convencer el entendimiento»²⁴⁰. Por eso, pierden el tiempo y se muestran crueles los príncipes que se empeñan en salvar el alma de sus súbditos, «porque si estos últimos tienen por buena la religión del príncipe, la abrazarán de sí mismos, y si no la tienen por tal, por más que se unan a ella, no es menos segura su perdición»²⁴¹.

²³⁶ J. LOCKE. *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de A. Lázaro Ros, Aguilar, Madrid, 1969, p. 93 y ss. (apartados 123 y 124).

²³⁷ *Carta sobre la tolerancia*, ref. 211, p. 196.

²³⁸ Vid. *Ensayo sobre el gobierno civil*, ref. 236, p. 159 y ss. (apartados 210 a 227)

²³⁹ *Carta sobre la tolerancia*, ref. 212, p. 197

²⁴⁰ *Ibídem*, p. 199.

²⁴¹ *Ibídem*, p. 223.

Aquí se encuentran de forma germinal dos argumentos típicos del liberalismo: uno, relativo a la interioridad de la religión, que ya hemos comentado en la exposición de Thomasius; y otro a propósito de la no lesividad social de esas opciones internas, que en cierto modo avanza la famosa tesis de Mill sobre el daño a terceros como único fundamento de la violencia estatal²⁴². Sostiene Locke, en efecto, que las cuestiones de fe pertenecen al fuero interno y no al bienestar colectivo, razón por la cual el magistrado no se encuentra en mejor posición que el particular para descubrir el camino que conduce al cielo²⁴³. Pero es que, incluso, aunque aceptásemos que el Estado posee mayor clarividencia para descubrir la verdad o las reglas de una vida sana, resulta que las leyes no pueden preservar a los súbditos «contra su propia negligencia y mala conducta. A ninguno puede precisársele a gozar de salud, o a enriquecerse, tenga o no gana de ello»²⁴⁴. La escisión entre lo público y lo privado, entre lo que concierne a cada cual sin dañar los derechos ajenos y lo que exige la preservación de estos últimos, aparece aquí claramente anunciada. Ética pública separada y distinta de la ética privada.

En realidad, esa incompetencia del Estado «en orden a los dogmas especulativos que se llaman artículos de fe»²⁴⁵ había sido reconocida por Locke desde sus primeros escritos, aunque en la *Carta* el argumento figura más desarrollado y defendido de modo más categórico. Esta es la idea fundamental: de que algo sea un pecado, como la idolatría, la avaricia o la ociosidad, «no se sigue que el magistrado deba castigarla»²⁴⁶. Pero donde sí se producen importantes novedades es en el capítulo de las denominadas «cuestiones indiferentes», en especial todas las relativas al culto público: si en 1660, por ser indiferentes se atribuían al magistrado civil; si en 1667 esa indiferencia recomendaba que el Estado no interfiriese, aunque siempre podía hacerlo cuando lo considerara necesario; ahora, en 1689, la indiferencia se traduce más fuertemente en una incompetencia del poder civil: «el magistrado no tiene derecho ninguno de establecer especie ninguna de ceremonias religiosas en su iglesia, y todavía menos en las reuniones de los otros»²⁴⁷.

Ciertamente, viene a decir Locke, todas las cuestiones indiferentes pertenecen, en principio, a la competencia del legislador, pero cuando esas

²⁴² Vid. J.S. MILL. *Sobre la libertad* (1859), trad. de S. Sainz Pulido, Ed. Orbis, Barcelona, 1985, p. 32.

²⁴³ Vid. *Carta sobre la tolerancia*, ref.212, p. 218.

²⁴⁴ *Ibídem*, p. 215-16.

²⁴⁵ *Ibídem*, p. 238.

²⁴⁶ *Ibídem*, p. 234.

²⁴⁷ *Ibídem*, p. 224.

cuestiones se proyectan o tienen que ver con la religión, existen dos poderosas razones para no intervenir. Primero, que las cosas indiferentes dejan de serlo desde el instante en que son acogidas dentro del culto divino: «por más indiferentes que algunas cosas sean por su naturaleza, no dependen del magistrado desde el momento en que tocan a la iglesia»²⁴⁸. Y segundo, y creo que más importante, porque las prescripciones del poder público no pueden enderezarse más que a la preservación de ciertos bienes valiosos que ya conocemos, y los asuntos de culto sencillamente no tienen relación ninguna con los negocios civiles: «la obligación del magistrado se ciñe únicamente a impedir que el público reciba daño»²⁴⁹ y opina Locke que ninguno se puede derivar de los ritos o ceremonias: «la observancia u omisión de algunas ceremonias no puede causar perjuicio ninguno a la vida, libertad o bienes de otros»²⁵⁰.

Ahora bien, que este último argumento pesa más que el de la incompetencia radical del poder civil para regular todo lo indiferente relativo al culto lo prueban algunas cautelas o excepciones. La primera, bastante lógica, es que esa incompetencia cesa cuando las prácticas religiosas ponen efectivamente en peligro alguno de los bienes cuya tutela corresponde al Estado; por ejemplo, si alguna confesión quisiera sacrificar niños²⁵¹. Pero también puede ocurrir que sobre un mismo comportamiento incidan intereses religiosos y políticos, y entonces la balanza se inclina en favor del magistrado civil; así, al legislador le resulta en principio indiferente que una Iglesia tenga por costumbre sacrificar bueyes, pero puede acontecer que su número sea escaso y se estime conveniente acrecentar la cabaña. Nada impide entonces que se decrete la prohibición de tal costumbre: «únicamente conviene notar que entonces la ley no concierne a la religión, sino a la política; y que ella no veda sacrificar becerros, sino matarlos»²⁵².

Bajo estos presupuestos que hacen del interés político una razón prioritaria sobre el interés religioso (y el incremento de la cabaña ganadera a costa de los requerimientos de conciencia, por extraños que éstos parezcan, es un buen ejemplo) resulta comprensible el juicio de Locke a propósito de aquellas actitudes religiosas que consideraba en abierta pugna con el modelo social de su época, concretamente a propósito del catolicismo y del ateísmo. En este punto, la opinión de Locke, tan variable en otros

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 225.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 231.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 226.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 230.

²⁵² *Ibidem*, p. 231.

aspectos, se mostró siempre inconmovible y, por cierto, muy poco tolerante. Partiendo de la idea de que «el magistrado no debe tolerar dogma ninguno que sea contrario al bien del Estado y a las buenas costumbres»²⁵³, resulta que los católicos pueden ser perseguidos porque, además de guardar fidelidad a un soberano extranjero, rehúsan toda obligación de obediencia al propio rey cuando es declarado hereje o excomulgado. Y lo mismo cabe decir de los ateos: de un lado, éstos no merecen ninguna tolerancia religiosa, dado que su falta de fe destruye todas las religiones; de otra parte, son gentes para quienes «las promesas, contratos, juramentos, y la buena fe, que son los principales vínculos de la sociedad civil», carecen de sentido²⁵⁴.

Así pues, por lo que se refiere al Estado, la cuestión quedaba más o menos clara: en principio, la fe religiosa es un aspecto privado e indiferente para el bien público, salvo que las recomendaciones prácticas o con transcendencia política de alguna confesión entren en conflicto con el interés colectivo, en cuyo caso deben ceder antes este último. Pero un ensayo sobre la tolerancia en la Europa de aquellos años aún debía plantearse el problema del uso de la fuerza por parte de las propias Iglesias. Por eso, Locke insiste en que Iglesia y Estado son entidades separadas y en que a éste corresponde el monopolio del uso de la fuerza.

En efecto, las fronteras entre sociedad política y sociedad religiosa son tan fijas e inmutable como las que separan al cielo de la tierra²⁵⁵. No deja de resultar algo sorprendente esta afirmación en quien nunca abandonó la disciplina anglicana de la religión de Estado, pero lo cierto es que en este punto las ideas de Locke responden más bien a los planteamientos minoritarios de raíz anabaptista, que siempre había propugnado la separación entre las dos ciudades. Como el Estado, la Iglesia es también una asociación libre y voluntaria²⁵⁶, pero con una finalidad del todo diferente, cual es rendir culto a Dios y procurar la salvación del alma: «no hay ninguno que por su nacimiento esté unido con una cierta Iglesia o secta», sino que «cada uno se agrega voluntariamente a la sociedad cuyo culto le parece que es más agradable a Dios»²⁵⁷. Como observa Rodríguez Paniagua, la Iglesia se

²⁵³ *Ibídem*, p. 246.

²⁵⁴ *Ibídem*, p. 249.

²⁵⁵ *Ibídem*, p. 212.

²⁵⁶ Es incluso más voluntaria que el Estado, pues respecto de ella no caben fórmulas de consentimiento tácito, dado que las circunstancias que permiten presumir este último —poseer tierras, hacer contratos, etc.— valen en relación con la comunidad política, no con la religiosa. Vid. J.I. SOLAR. *La teoría de la tolerancia en John Locke*, ref.215, p. 260 y s.

²⁵⁷ *Carta sobre la tolerancia*, ref.212, p. 201.

concibe estrictamente como una sociedad privada y la pertenencia a la misma como un negocio privado²⁵⁸.

Ahora bien, es evidente que la Iglesia, como toda sociedad humana, está dotada de unas reglas que sus miembros deben respetar; reglas que se refieren a las cosas que hay que creer, a las formas de culto e incluso también a la vida virtuosa de sus miembros, y que son dictadas por la propia comunidad religiosa y libremente asumidas por sus fieles: de este modo, todos «gozarán de la libertad eclesiástica, y no tendrán otro legislador más que el que ellos hayan elegido»²⁵⁹. Naturalmente, corresponde a las Iglesias procurar el exacto cumplimiento de sus reglas, pero no mediante la fuerza que es monopolio del magistrado civil, sino a través de «exhortaciones, avisos y consejos» y, en último término, dictando la excomunión o separación del fiel; las armas de la Iglesia no son en ningún caso las del Estado y, por eso, «la excomunión no puede quitar al excomulgado ninguno de los bienes civiles»²⁶⁰. La situación es, pues, en todo análoga a la de una sociedad privada: la adhesión o la separación son libres para cada individuo y la expulsión no puede perjudicar el status de ciudadanía.

Por ese mismo carácter de sociedades privadas, las distintas confesiones se hallan en una posición de igualdad respecto del Estado; ninguna puede pretender el uso de la fuerza que corresponde al magistrado para imponerse sobre las demás, por lo que sólo cabe la tolerancia mutua: «las diferentes iglesias deben mantener siempre la paz, justicia y amistad entre sí, al modo de los simples particulares, sin aspirar a ninguna superioridad o jurisdicción unas sobre otras», incluso aunque el poder político muestre sus preferencias sobre una de ellas²⁶¹. Bien entendido que esto no parece conducir en Locke a una crítica del modelo de Iglesia de Estado propio de los países protestantes, ni del modelo confesional característico de los católicos. Lo que la tolerancia excluye es la persecución penal o la discriminación en el ejercicio de los derechos civiles, pero no el fomento, la subvención o, en suma, el establecimiento de un régimen privilegiado en favor de algún credo.

Pero, incluso dejando al margen estas interferencias «promocionales» o de especial reconocimiento de una Iglesia, es indudable que las normas civiles y las religiosas pueden entrar en conflicto y, como sabemos, Locke

²⁵⁸ J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA. *Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa...*, ref. 172, p. 373.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 203

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 205 y s.

era muy consciente de ello cuando sugería la hipótesis del sacrificio de niños o de becerros, o cuando excluía de la tolerancia aquellas posiciones que atentasen contra el orden político, como el catolicismo o el ateísmo. En parte, este es el problema que hoy llamaríamos de objeción de conciencia: ante dicho conflicto, ¿debe triunfar siempre la ley del magistrado o, por el contrario, puede hacerlo en alguna ocasión la libertad de conciencia?, ¿debe ser tratada ésta como expresión de un derecho fundamental, bien que limitado como todo derecho subjetivo, capaz de enfrentarse con éxito a las prescripciones políticas?²⁶². En todos los ejemplos enunciados la respuesta de Locke se inclinó en favor de las prerrogativas del Estado y, en efecto, esta era su posición general: si el magistrado manda cosas que repugnan a la conciencia de los particulares... cada particular debe abstenerse de la acción que él condena en su corazón, y someterse a la pena que la ley prescribe... Porque el juicio que cada uno hace de una ley política... no dispensa de la obligación en que se está de obedecerla»²⁶³. Así pues, obediencia pasiva y no derecho de resistencia es lo que recomienda Locke.

Precisamente, esta es la razón por la que la libertad religiosa no puede presentarse en Locke como un derecho natural²⁶⁴, al menos sin algunas matizaciones que luego se harán. La violación repetida de los derechos naturales representa en el *Segundo Tratado*, como ya se dijo, una ruptura del pacto que priva al magistrado de su autoridad y que desata los lazos de obediencia que pesan sobre los súbditos; en cambio, la violación de la libertad de conciencia debe ser pacientemente asumida y al súbdito que quiera preservar su conciencia, no haciendo lo que la ley le ordena, tan sólo le cabe soportar la pena correspondiente. Y es que, como explica J.R. de Páramo, la tolerancia en Locke no se traduce tanto en una prohibición de intervenir en el ámbito de lo religioso, sino más bien en una exigencia de que dicha intervención responda a razones neutrales, esto es, a razones basadas en consideraciones de bien público y no de «verdad» religiosa²⁶⁵.

Sin embargo, esto tampoco significa una total y absoluta exclusión del derecho de resistencia. El poder político en Locke es el fruto de una asociación que tiene sus fines y sus límites, y la violación de unos u otros rea-

²⁶¹ *Ibidem*, p. 208

²⁶² Vid., en general, M. GASCÓN. *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, C.E.C., Madrid, 1990, pp. 233 y ss.

²⁶³ *Carta sobre la tolerancia*, ref. 212, p. 243 y s.

²⁶⁴ Vid. M. CRANSTON. «Locke on Toleration», en *Rivista Internazionale di filosofia del Diritto*, vol. LXV, n.º 2, 1988, p. 213. En el mismo sentido y con un acertado enfoque del debate J.I. SOLAR. *La teoría de la tolerancia en John Locke*, ref. 215, pp. 283 y ss.

²⁶⁵ Vid. J.R. DE PÁRAMO. *Tolerancia y liberalismo*, C.E.C., Madrid, 1993, p. 43.

bre de nuevo el estado de naturaleza y, con ello, la posibilidad de desobedecer. Dentro de la *Carta* dos son las hipótesis en las que parece autorizarse la resistencia. La primera se produce si, extralimitándose de lo que son sus fines propios, el magistrado ordenase a los súbditos que abracen otra religión. La segunda aparece si, «con pretexto de su religión», el magistrado atenta contra los derechos naturales de la vida, la libertad o la propiedad²⁶⁶, hipótesis ésta muy corriente en la Europa de la época, donde la intolerancia se traducía principalmente en confiscación de bienes, si no en algo peor. En tales casos, el magistrado habría arrebatado un derecho que nadie pudo transferirle, por lo que la justicia cesa y se abre paso la fuerza y, con ello, el estado de naturaleza en el que desaparece la obligación de obediencia a la autoridad.

Desde esta perspectiva, parece, pues, que Locke sí reconoce un muy limitado derecho de libertad religiosa; un derecho que no tiene la amplitud con que lo configuraban los radicales que colonizaron América, donde se daba entrada a cualesquiera prescripciones de conciencia, pero que sí tutela al menos la esfera más íntima de esa conciencia: nadie está obligado a mudar de religión, pues ello excede claramente las competencias del poder civil. Si se quiere ver de otra forma, la religión tal vez no da lugar a un derecho natural, pero se puede conectar con los tres derechos naturales básicos y, por eso, cuando se convierte en una excusa o justificación para atentar contra la vida, la libertad o la propiedad de los súbditos, éstos recobran sin más su libertad natural.

En resumen, la *Carta sobre la tolerancia* constituye seguramente el ejemplo más acabado de una filosofía de la tolerancia que no es todavía una filosofía de la libertad religiosa; con ella cabe decir que alcanza su plenitud teórica el ideal de la tolerancia, por cuanto recoge prácticamente todos los argumentos esgrimidos desde el siglo XVI, pero sin llegar todavía a la formulación de un derecho fundamental en sentido moderno. Para ello creo que faltaban dos cosas: la afirmación de la igualdad religiosa y, por tanto, del principio de laicidad o neutralidad del Estado; y segundo, el reconocimiento de una posición iusfundamental en favor de la libertad de conciencia, de modo tal que el viejo conflicto entre conciencia y ley sea tratado como un conflicto en el que está en juego un derecho fundamental; no para dar siempre el triunfo al derecho sobre la obligación, pero sí para ponderar siempre entre ambos, para exigir del poder una justificación racional de la medida limitadora. Pero, con toda

²⁶⁶ *Carta sobre la tolerancia*, ref. 212, p. 244

seguridad, sin Locke y sin la filosofía de la tolerancia todo ello no hubiera sido luego posible. Si que aparece dibujada una posición de separación entre la Iglesia y el Estado, que será precedente de la posición de los padres fundadores de la democracia americana en el reconocimiento de la libertad de conciencia, y de la llamada cláusula de establecimiento en la Enmienda Primera.

7. REFLEXIONES FINALES

La filosofía moderna de los derechos fundamentales se origina en los siglos XVI y XVII, y preparará la gran eclosión del siglo XVIII. La aportación de los filósofos de la tolerancia será para eso decisiva. Como hemos visto, las necesidades de justificar doctrinalmente los derechos de las conciencias frente a la persecución de la Iglesia o del poder civil en apoyo de alguna de ellas (a nuestros efectos es indiferente que el perseguidor sea católico, luterano, calvinista o anglicano, o el brazo secular en apoyo de cualquiera de ellos) llevará a formular un derecho de cada individuo y de todos los individuos, al respeto a su forma de religión con Dios, a su concepción religiosa. Para ese planteamiento no valdrán los privilegios medievales otorgados a algún grupo o sector social como *ius singulare*, ni el viejo y buen Derecho de los ingleses, por ejemplo. Así, en los filósofos de la tolerancia en Inglaterra, el «Common Law» no es argumento para justificar la tolerancia. Será necesario buscar una concepción que apoyase la idea de un derecho abstracto de todos, por encima de las situaciones concretas e históricas. Es evidente que el iusnaturalismo racionalista sería el aparato intelectual para tal construcción, pero es también cierto que será en base a la problemática de la tolerancia y de la libertad religiosa.

Jellinek verá certeramente este origen cuando dice «... El individualismo absoluto, en materia religiosa, tuvo consecuencias prácticas excesivamente importantes. Tuvo como resultado hacer ver que era necesario reconocer, de manera plena y entera, la libertad de conciencia; y hacer reclamar, después, esta libertad como un derecho que, no habiendo sido acordado por ningún poder terrestre, no debía ser restringido por ningún poder aquí abajo...»²⁶⁷. Pero, como ya hemos señalado, hay formulaciones

²⁶⁷ *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, p. 62. Reiterará posteriormente la misma idea en su respuesta a Mr. Boutmy: «La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (réponse a Mr. Boutmy)», *Revue de Droit Public et de la Science politique en France et à l'étranger*, tomo XVIII, París, 1902, pp. 398 y 399. Asimismo, se ocupará del tema en la misma época E. Doumergue, profesor en la Facultad de Teología protestante de Mon-

anteriores al pensamiento de Roger Williams —muy importante pero no el primero en este campo—. Ya en la Francia del siglo XVI en la polémica sobre la tolerancia encontramos las formulaciones que Roger Williams mantendrá casi medio siglo más tarde, entre las apologías del Edicto de Nantes como «La conferencia de los edictos de pacificación» de Pierre Du Bellay y otras señaladas anteriormente, y asimismo en el «Discurso sobre el verdadero sentido de la pacificación de Gante» en la Holanda de finales del XVI, de autor anónimo, pero seguramente un reformado próximo al grupo de los políticos.

Muy vinculado al problema de los derechos de la conciencia a la libertad religiosa está el problema de los límites del poder. Podríamos casi afirmar que mayoritariamente, al menos en un primer momento, la reflexión de los límites del poder se plantea también desde una perspectiva religiosa, como reflexión para evitar las injerencias del poder en la conciencia de los hombres y las persecuciones por motivos religiosos. No es, pues casualidad sino que responde a unas mismas exigencias profundas, que junto a la problemática de la tolerancia y de la libertad religiosa, la filosofía de los derechos fundamentales se origine en el marco de la filosofía de los límites del poder²⁶⁸.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, H.C. *The United States of America. A concise History*, Frederick A. Praeger, Nueva York, Washington, 1964 (traducción castellana en Paidós, Buenos Aires, 1969).

ANSUÁTEGUI, F. J. *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Universidad Carlos III, BOE, Madrid, 1994.

BAINTON, M. R. «The Parable of the Tares as the Proof Test for Religious Liberty to the end of the Seventeenth Century», en *Early and Medieval Christianity*. Londres, 1982.

tauban en su artículo «Les origines historiques de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen» también en la *Revue de Droit Public*, tomo XXI, París, 1904, pp. 673 a 733. Todo ello en castellano en la edición de González Amuchastegui en la Editora Nacional, ref. 59.

²⁶⁸ Vid. el capítulo siguiente de este libro «La filosofía de los límites del poder en los siglos XVI y XVII».

- BAYLE, P. «Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, Contrain-les d'entrer», en *Oeuvres diverses*, II, La Haya, 1727.
- BECKER, B. *Bronnen Tot de Kennis van het leven en de werkum van D. V. Coornhert*, La Haya, 1928.
- BLOCH, E. *Thomas Münnzer, teólogo de la revolución*, trad de J. Deike, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- BOBBIO, N. «El modelo iusnaturalista», en *Estudios de Historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, trad. de J.C. Bayón, Debate, Madrid, 1985.
- BODINO, J. *Los libros de la República*, introducción de Pedro Bravo Gala, Aguilar, Madrid, 1973.
- *De república libri sex*, edición francesa de Jacobum Du Puys, París, 1586
 - *De república libri sex*, traducción de Pedro Bravo Gala, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Caracas, 1966.
 - *Heptaplomeres*, Zur Geschicht der Kultur schi und Literatur im Jr. der Reformation, Berlín, 1841.
 - *Los seis libros de la República*, edición castellana de Gaspar de Añastro Irunza, Turín, 1590.
 - *Los seis libros de la República*, reedición castellana de Gaspar de Añastro Irunza, en edición del profesor Bermejo Cabrera, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
 - *Oeuvres Philosophiques de Jean Bodin*, edición preparada por Jean Mesnard en el Corpus General des Philosophes français, en Presses Universitaires de France, París, 1951.
- BONET-MAURY, J. *La liberté de conscience en France depuis L'Edit de Nantes jusqu'à la separation*, París, 2.^a ed., 1909.
- BONGER, H. *De motive ring van de Godsdienst vrijheit bij Dirck V. Coornhert*, Arnhem, 1954.
- BRAVO GALA, P. «Introducción» a la edición reducida de *Los libros de la República* de Bodino, Aguilar, Madrid, 1973.
- CAMPS, V. «Locke», en *Historia de la ética*, V. Camps (ed), Crítica, Barcelona, 1992, vol. II.
- CATTANEO, M. *Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius*, Giuffrè, Milano, 1976.

- CONDE, F. J. «El pensamiento político de Bodino» en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1935.
- CONSTANT, G. *La Réforme en Angleterre le Schisme Anglican: Henri VIII (1509-1547)* París, 1930.
- «Le commencement de la restauration catholique en Angleterre par Marie Tudor» (1553), en *Revue Historique*, t. CXII, 1913.
- COORNHERT. *Obras*, Amsterdam, 1630.
- COYLE, W. «Roge Williams. A Reference Guide, Boston, 1977.
- CRANSTON, M. *John Locke: a Biography*, Longmans, London, 1957.
- «Locke on Toleration», en *Rivista Internazionale di filosofia del Diritto*, vol. LXV, n.º 2, 1988
- CHAMBERS, R. W. *Thomas More*, Jonathan Cape, Londres, 1957.
- CHILLINGWORTH, W. *The religion of protestants a safe way to salvation*, Works, Oxford, 1838.
- DE L'HOSPITAL, M. *Obras*, Tomo I, Ed. Rufey, París, 1824.
- DE LA NOUE, F. *Discours Politiques et militaires* edición realizada por el profesor Surcliff, de la Universidad de Manchester, París y Ginebra, 1967.
- *Discours Politiques et militaires*, editor Du Fresne-Canaye, Basilea, 1567.
- DE ORANGE, G. *Discurso sobre la autorización de la libertad religiosa llamada «religions frid» en los Países Bajos*, Biblioteca Nacional de París M35053.
- DEVEZE, M. y MARX, R. *Documents d'Histoire Moderne*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, París, 1967.
- DOMÍNGUEZ, A. «Spinoza», en *Historia de la Teoría Política*, ed. de F. Vallespín, Alianza, Madrid, 1990, vol. II.
- «Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza», *Revista de Estudios Políticos*, 11, 1979.
- DOUMERGUE, E. «Les origines historiques de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen» en *Revue de Droit Public* tomo XXI, París, 1904.
- EASTON, E. *Roger Williams, prophet and pioneer*, Boston, Nueva York, 1930.
- FASSO, G.. *Historia de la Filosofía del Derecho*, trad. de J.F. Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, 1981.

- FELIPE II. Carta del 26 de mayo de 1577, en *Correspondence de Philippe II*, Gachard, Bruselas, 1879, tomo V.
- FERLITO, S. *Separazione fra Stato e Chiesa e libert religiosa nel pensiero di Roger Williams*, Giappichelli, Turin 1994.
- FERRAJOLI, L. *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari, 2.^a ed., 1990.
- FIRPO, M. *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher, Torino, 1978.
- FRANKLIN, J.H. *Jean Bodin and the rise of Absolutist theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- GALLEGO BLANCO, E. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- GARCIA-PELAYO, M. «El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las fases políticas de la alta Edad Media», en *Los mitos políticos*, Alianza, Madrid, 1981.
- GASCÓN, M. *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, C.E.C., Madrid, 1990.
- GIL CREMADES, J. J. Estudio Preliminar a THOMASIIUS, *Fundamentos de Derecho natural y de gentes* (1705), trad. de S. Ruz Rufino y A. Sánchez Manzano, Tecnos, Madrid, 1994.
- GILSON, E. *La filosofía en la Edad Media*, trad. de A. Pacios y S. Caballero, Gredos, Madrid, 2.^o ed., 1982.
- GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J. «Acerca del origen de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789», en *Anuario de Derechos Humanos*, II, Madrid, 1982.
- GONZÁLEZ VICEN F. «Pierre Bayle y la ideología de la Revolución», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, VI, 1989.
- GOODWIN, John. θεοηκκια. en *Tracts on Liberty in the puritan Revolution* de W. Hallen, New York, 1933.
- GOYARD-FABRE, S. *Jean Bodin et le droit de la Republique*, P.U.F., París 1989.
- GROCIO, H.: *Della vera religione cristiana*, edición e introducción de Fiorella Pintacuda de Michelis, Laterza, Bari, 1973.
- «Votum pro prae ecclesiasticas» en *Opera theologica*, Edición de Basilea, 1732.
- «Annotationes in Mathaeum», en *Opera theologica*, Edición de Basilea, 1732.
- HALLER, H. *Tracts on liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, Nueva York, 1934, tomo III.

- HAUGAARD, W. P. *Elisabeth and the English-Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- HAUSER, H. «De la Lettre de M. de la Noue sur le changement de religion» en *Revue Historique*, tomo 36, París, 1888.
- *François de la Noue*, París, 1892.
- HAYES, D. *Challenge of Conscience: The Story of Conscientious objectors*, Londres, 1949.
- HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea*, traducción de Julián Marías, Ediciones Pegaso.
- HENRIQUES, U. *Religion's Toleration in England (1787-1833)*, Londres, 1961.
- HILL, Ch. *De la reforma a la revolución industrial*, trad de J. Beltrán, Ariel Barcelona, 1980.
- *El siglo de la revolución*, ed. Ayuso, Madrid, 1972.
- HOBBS, T. *Behemoth (1668)*, edición de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992.
- IBÁN, I. C. PRIETO, L. y MOTILLA, A. *Curso de Derecho Eclesiástico*, Universidad Complutense, Madrid, 1991.
- IMBART DE LA TOUR, P. *Les origenes de la reforme*, Librairie Hachette et cie., París, 1914.
- IMBERT, J.; MOREL, H.; DUPUY, R.J. *La pensée politique des origines à nos jours*, P.U.F., París, 1969.
- JAMES, Ernst: *The political thought of Roger Williams* Washington, 1929.
- JELLINEK, G. *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, edición castellana de Jesús González Amuchastegui, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (réponse a Mr. Boutmy)*, *Revue de Droit Public et de la Science politique en France et à l'étranger*, tomo XVIII, París, 1902.
- JONES, H. *Spiritual Reformers in the XVI and XVII century*, Londres, 1914.
- JORDAN, W. K. *The Development of religion toleration in England*, 4 tomos, Londres, 1932-1940.
- KAMEN, H. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Trad. de M. J. del Rio, Alianza, Madrid, 1987.
- KANTOROWICZ, E. H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, trad. de S. Aikin y R. Blázquez, Alianza, Madrid, 1985.
- LAGARDE, G. y MICHARD, L. *XVIIe siècle*, Bordas, París, 1962.
- LASKI, H. *El liberalismo europeo*, trad. de V. Miguélez, F.C.E., México, 1987.

- LE BRET, C. *De la Souveraineté du Roy* (1632), Edición Osmont, París, 1689.
- LECLER, J. y VALKHOFF. *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, dos tomos, ed. du Cerf, París, 1969.
- LECLER, J. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, trad. de A. Molina Meliá, Eed. Marfil, Alcoy, 1969.
- *The Politics of English Catholics during the reign of Elisabeth*. *The Month*, marzo de 1902.
- LEMONNIER, León. *Un resistant catholique. Thomas More*, La Colombe, París, 1948.
- *La formation de Etats Unis 1493-1765*, Nrf Gallimard, 9.^a edición, París 1948.
- LOCKE, J. «Cartas» en *The Works of John Locke* (1823), Scientia Verlag Aalen, 1963.
- *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de A. Lázaro Ros, Aguilar, Madrid, 1969.
- *Essais sur la loi de nature*, traducción de H. Guineret, Université de Caén, 1986.
- *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, volumen preparado por C. A. Viano, Taylor, Torino, 1961.
- MARAVALL, J. A. *El concepto de España en la Edad Media*, 3.^a ed., CEC, Madrid, 1981.
- MARX, R. *Documents d'histoire anglaise du XIe siècle à 1914*, A. Colin, París, 1972
- MAYER, Ch. J. *Des Etats Généraux et autres Assemblées nationales*, La Haya y París, 1789.
- MAYNARD SMITH, H. *Henry VIII and the Reformation*, Londres, 1948.
- MESNARD, P. *L'Essor de la Philosophie politique au XVI siècle*, Vrin, París, 1951.
- *Jean Bodin en la Historia del Pensamiento*, (Conferencias pronunciadas en la Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales de Madrid, en noviembre de 1960), Introducción de José Antonio Maravall, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.
- «La pensée religieuse de Bodin», *Revue du XVI siècle*, 1929.
- MICHELET, J. (editor). *Louis XIV et la revocation de l'Edit de Nantes*, Flammarion, París, 1985.
- MILL, J. S. *Sobre la libertad* (1859), trad. de S. Sainz Pulido, ed. Orbis, Barcelona, 1985.
- MOORREES, B. D.V. *Cornhert de Liberlijn*, Schoonhoven, 1887.

- MORO, T. «Utopía» en *Utopías del Renacimiento*, traducción de Agustín Millares editada por el Fondo de Cultura Económica de México, 1941.
- *Utopía*, prólogo de Manuel Alcalá Porrúa, Buenos Aires, 1981.
- PARAMO ARGUELLES, J.R. de *Tolerancia y liberalismo*, C.E.C., Madrid, 1993.
- PATRY, P. *Philippe du Plessis Mornay, Un huguenot homme d'Etat, 1549-1623*, París, 1953.
- PECES-BARBA, G., HIERRO, L., IÑIGUEZ DE ONZOÑO, S. y LLAMAS, A. *Derecho Positivo de los Derechos Humanos*, Debate, Madrid, 1987.
- PEREZ SERRANO, N. *Tratado de Derecho Político*, Civitas, Madrid, 1976.
- PERSONS, R. *A treatise tending to mitigation towards Catholic subjects in England*, 1907.
- POPKIN, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, F.C.E., México, 1983.
- PUAUX, F. *Les precurseurs français de la tolerance au xviiième siecle*, Fischbacher, París, 1881.
- QUENIART, J. *La revocation de l'Edit de Nantes*, París, 1985.
- REYNOLDS, E. E. *Saint Thomas More*, Burns Oates Londres, 1953.
- RICHELIEU. *Lettres du Cardinal de Richelieu*, edición de Avenel, Tomo I, traducción Antonio Molina Meliá.
- *Testamento político*, edición Louis André, 1974.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M. «Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa de fines del siglo xvii y la distinción entre moral y derecho a principios del xviii», *Anuario de Derechos Humanos*, 4, 1986/87.
- RUSSELL, B. *La sabiduría de Occidente*, trad. de J. García Puente, Aguilar, Madrid, 2.ª ed., 1964.
- SABINE, G.H. «The Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin», en *Persecution and Liberty* (obra colectiva), Nueva York, 1931.
- SCHOELL FRANCK, L. *Histoire des Etats Unis Payot*, 2.ª edición, París, 1965 (traducción castellana en Ediciones Moreton, Bilbao, 1968).
- SOLAR, J. I. *La teoría de la tolerancia en J. Locke*, Dykinson, Madrid 1996.
- SOLARI, G. «Il ius circa sacra n'ell età e nella dottrina di Ugone Grocio», en su obra *La filosofía política, I: Da Campanella a Rousseau*, Laterza, Bari, 1974.

- SPINOZA. *Correspondencia*, a cargo de Atilano Domínguez, edición Alianza, Madrid, 1988.
- *Tratado político*, versión completa a cargo de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- STEIN, E. *Derecho Político*, trad. de F. Sainz Moreno, Aguilar, Madrid, 1973.
- TARELLO, G. *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bolonia, 1976.
- TEDESCHI, M. «Potestà civile e potestà ecclesiastica nel pensiero di Thomas Hobbes», en *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado, Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Universidades Complutense y de Navarra, Edersa, Madrid, 1989.
- *La libertà religiosa nel pensiero di John Locke*, Giappichelli, Torino, 1990.
- THOMASIIUS, Ch. *Institutiones Jurisprudentiae Divinae* (1688), Scientia Verlag Aalen, 1963.
- *Problema Juridicum: An Haeresis sit Crimen*, Typis Salfedii, Halae, 1697.
- TIERNO GALVAN, E.: «Los supuestos scotistas en la teoría política de J. Bodino». *Anales de la Universidad de Murcia*, 1951.
- TREVELYAN, G. *La revolución inglesa, 1868-1869*, trad. de F. M. Forner, F.C.E. México, 1981.
- TREVOR-ROPER, H.R. «Origines religieuses de l'ère des lumières», en *De la réforme aux Lumières*, Gallimard, París, 1972.
- TUNC, A. et S. *Le Système Constitutionnel des Etats Unis d'Amerique*, Domat, Montchrestien, París, 1954.
- ULLMANN, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. de G. Soriano, Revista de Occidente, Madrid, 1971.
- VAISSIERE, P. *Henri IV*, París, 1926.
- VIANO, C.A. «L'abbozzo originario e gli stadi di composizione di An Essay Concerning Toleration e la nascita delle teorie politico-religiose di J. Locke», en *Rivista di Filosofia*, 1961, n.º 52.
- VOLKOMER, W. E. *El pensamiento liberal en los Estados Unidos*, traducción castellana de Carlos Garhard, Editores Asociados, México, 1972.
- VON GIERKE, O. *Teorías políticas de la Edad Media* (ed. de F. W. Maitland), trad. de P. García Escudero, CEC, Madrid, 1995.
- VV.AA. *Memoires de la Ligue*, tomo III, Amsterdam, 1752.
- *Memoires et Correspondence de Du Plessis - Mornay*, tomo IV, París, 1829.
- *Tracts on Liberty of conscience and persecution*, Hanserd Knollys, Londres, 1848, con un estudio histórico preliminar de Edward Bean Underhill.
- WATTS, M. *The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution*, Osford Clarendon Press, 1992.